

إِلَّا بِإِذْنِ الْحَمْدِ لِلَّهِ

لِكِتَابِ

الطَّبِّبِ الرَّوْحَانِيِّ

لِلطَّبِّبِ الْفِيلَسُوفِ

مُحَمَّدِ بْنِ زَكَرِيَّا الرَّازِيِّ

أَهْتَمَّ بِنَشْرِهَا

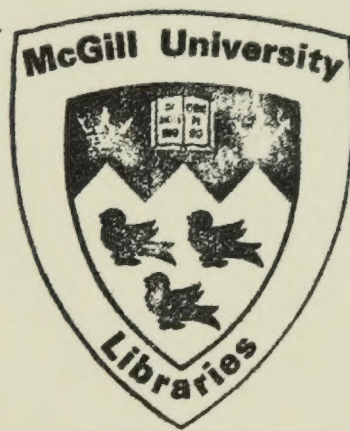
الدُّكْتُورُ مَهْدِي مُحَقِّقُ

تِهْرَان ١٣٧٨

McGill University Libraries



3 102 225 455 0





یادبود

سی‌امین سال تاسیس

موسسه مطالعات اسلامی

دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل

۱۴ دیماه ۱۳۴۷ - ۴ ژانویه ۱۹۶۹



دانشگاه مک گیل
مونترآل - کانادا

مؤسسه مطالعات اسلامی



دانشگاه تهران
تهران - ایران

al Dirasah

الدراسة التحليلية

لكتاب

الطبيب الروحاني

للطبيب الفيلسوف

محمد بن زكريا الرازي

باللغة العربية والفارسية والإنجليزية

مع نصوص المطبوع والمخطوط

اهتم بنشرها

الدكتور مهدي محقق

طهران ۱۳۷۸

1886741

islmi.ref

سلسله دانش ایرانی

۴۴

متون و مقالات تحقیقی و ترجمه

زیر نظر

دکتر مهدی محقق

انتشارات

مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل

خیابان انقلاب، شماره ۱۰۷۶، تلفن ۶۷۲۱۳۳۲ - ۶۷۰۷۲۱۳، دورنگار ۸۰۰۲۳۶۹

صندوق پستی ۱۳۳ - ۱۳۱۴۵، تهران

تعداد ۲۰۰۰ نسخه از چاپ اول کتاب الدَّرَاسَةُ التَّحْلِيلِيَّةُ لِكِتَابِ الطَّبِّ الرُّوحَانِي

به زبان عربی و فارسی و انگلیسی با متن چاپی و خطی باهتمام دکتر مهدی محقق

در سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی چاپ گردید

چاپ و ترجمه و اقتباس از این کتاب منوط به اجازه

مؤسسه مطالعات اسلامی است

شابک ۹ - ۱۰ - ۵۵۵۲ - ۹۶۴

بها ۱۷۰۰ تومان

تهران ۱۳۷۸

مؤسسه مطالعات اسلامی*

زیر نظر

مهدی محقق

- ۱ - شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه حکمت، حاج ملا هادی سبزواری، بخش امور عامه و جوهر و عرض، با مقدمه فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸، چاپ دوم ۱۳۶۰، چاپ سوم دانشگاه تهران ۱۳۶۹). ۱.
- ۲ - مجموعه سخنرانیها و مقاله‌ها در فلسفه و عرفان اسلامی (بزرگ‌نمایی فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی)، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۰). ۴.
- ۳ - تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، میرزا مهدی مدرّس آشتیانی، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمه انگلیسی پروفیسور ایزوتسو (جلد اول، چاپ شده ۱۳۵۲، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۶۷). ۲.
- ۴ - مرموزات اسدی در مزمورات داودی، نجم الدین رازی، به اهتمام دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی و مقدمه انگلیسی دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲). ۶.
- ۵ - فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی، دکتر مهدی محقق، به پیوست سه

* - شماره‌های آخر عناوین کتاب‌ها بصورت معمولی نشانه «سلسله دانش ایرانی» و میان دو کمانه نشانه «مجموعه تاریخ علوم در اسلام» و میان دو قلاب نشانه «مجموعه اندیشه اسلامی» است.

- مقدمه بزبان فارسی و دو مقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲، چاپ سوّم نشر نی ۱۳۶۹، چاپ چهارم انجمن آثار و مفاخر ایران ۱۳۷۷). ۱۴.
- ۶- منطق و مباحث الفاظ، مجموعه رسائل و مقالات درباره منطق و مباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی و فرانسه و انگلیسی) به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۳، چاپ دوم دانشگاه تهران، ۱۳۷۰). ۸.
- ۷- افلاطون فی الاسلام، مشتمل بر رساله‌هایی از فارابی و دیگران و تحقیق درباره آنها، به اهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳). ۱۳.
- ۸- انوار جلیّه، ملّا عبداللّه زنوزی. به اهتمام سیّد جلال الدّین آشتیانی، با مقدمه انگلیسی از دکتر سیّد حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۴). ۱۸.
- ۹- بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی، از دکتر مهدی محقق، با مقدمه انگلیسی از پروفیسور ژوزف فان اس و ترجمه آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵، چاپ دوّم شرکت انتشار ۱۳۶۳). ۱۷.
- ۱۰- جاویدان خرد، ابن مسکویه، ترجمه تقی الدّین محمّد شوشتری، باهتمام دکتر بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفیسور محمّد ارکون و ترجمه آن از دکتر رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵). ۱۶.
- ۱۱- کتاب القبسات، میرداماد، بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصه افکار آن حکیم، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر سیّد علی موسوی بهبهانی و دکتر ابراهیم دیباجی و پروفیسور ایزوتسو با مقدمه انگلیسی (جلد اول، متن چاپ شده ۱۳۵۶، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۶۷). ۷.
- ۱۲- ترجمه انگلیسی شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت، قسمت امور عامّه و جوهر و عرض، به وسیله پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق با مقدمه‌ای در شرح احوال و آثار آن حکیم (چاپ شده در نیویورک ۱۳۵۶، چاپ دوم مرکز نشر دانشگاهی تهران ۱۳۶۲، چاپ سوّم دانشگاه تهران ۱۳۶۹). ۱۰.
- ۱۳- جشن نامه کربن، مجموعه رسائل و مقالات به زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی به افتخار پروفیسور هانری کربن، زیر نظر دکتر سیّد حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۶). ۹.

- ۱۴- دیوان ناصر خسرو (جلد اول، متن بانضمام نسخه بدلها) به اهتمام استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷، چاپهای سوم و چهارم و پنجم دانشگاه تهران. ۱۳۵۶ و ۱۳۶۸ و ۱۳۷۰). ۲۱.
- ۱۵- دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی شارح گلشن راز، به اهتمام دکتر برات زنجاتی با مقدمه انگلیسی از نوش آفرین انصاری (محقق) (چاپ شده ۱۳۵۷). ۲۰.
- ۱۶- الامد علی الأبد، ابوالحسن عامری نیشابوری، به اهتمام پروفیسور اورت روسن و ترجمه مقدمه آن از دکتر سید جلال الدین مجتبوی (چاپ شده در بیروت ۱۳۵۷). ۲۸.
- ۱۷- الدرة الفاخرة، عبدالرحمن جامی، به پیوست حواشی مؤلف و شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیّه، به اهتمام دکتر نیکولاهیر و دکتر سید علی موسوی بهبهانی و ترجمه مقدمه انگلیسی آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۸). ۱۹.
- ۱۸- شرح فصوص الحکمة، منسوب به ابونصر فارابی، از محمد تقی استرآبادی، به اهتمام محمدتقی دانش پژوه، با دو مقاله بزبان فرانسه از خلیل جرو سلیمان پینس و ترجمه آن دو مقاله از دکتر سید ابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۸). ۲۲.
- ۱۹- کاشف الاسرار، نورالدین اسفراینی بانضمام پاسخ به چند پرسش و رساله در روش سلوک و خلوت نشینی، با ترجمه و مقدمه به زبان فرانسه به اهتمام دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۸، چاپ دوم پاریس ۱۳۶۴). ۵۰.
- ۲۰- رباب نامه، سلطان ولد پسر مولانا جلال الدین رومی، به اهتمام دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی با مقدمه انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۹، چاپ دوم ۱۳۷۷). ۲۳.
- ۲۱- تلخیص المحضّل، خواجه نصیرالدین طوسی، بانضمام رسائل و فوائد کلامی از آن حکیم، به اهتمام استاد شیخ عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۵۹). ۲۴.
- ۲۲- نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص (شرح فصوص الحکم محیی الدین ابن عربی)، رکن الدین شیرازی، به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی، به

- پیوست مقاله‌ای از استاد جلال الدین همائی (چاپ شده ۱۳۵۹). ۲۵.
- ۲۳- بنیاد حکمت سبزواری، پروفیسور ایزوتسو، تحلیلی تازه و نو از فلسفه حاج ملاهادی سبزواری، ترجمه دکتر سید جلال الدین مجتبوی، با مقدمه‌ای از دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۹، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۶۸). ۲۹.
- ۲۴- شرح بیست و پنج مقدمه ابن میمون، ابو عبدالله محمد بن ابی بکر تبریزی، به اهتمام دکتر مهدی محقق و ترجمه فارسی از دکتر سید جعفر سجادی و ترجمه انگلیسی بیست و پنج مقدمه از س. پینس (چاپ شده ۱۳۶۰). ۲۶.
- ۲۵- الشامل فی اصول الدین، امام الحرمین جوینی، به اهتمام پروفیسور ریچارد فرانک و ترجمه مقدمه آن از دکتر سید جلال الدین مجتبوی (چاپ شده ۱۳۶۰). ۲۷.
- ۲۶- جام جهان نمای، ترجمه فارسی کتاب التّحصیل بهمینار بن مرزبان تلمیذ ابن سینا، به اهتمام استاد شیخ عبدالله نورانی و محمد تقی دانش پژوه (چاپ شده ۱۳۶۲). ۱۵.
- ۲۷- معالم الدین و ملاذ المجتهدین معروف به معالم الاصول، شیخ حسن بن شیخ زین الدین شهید ثانی، با مقدمه فارسی و ترجمه چهل حدیث در فضیلت علم و تکریم علما، با اهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۲، چاپ دوم مرکز انتشارات علمی و فرهنگی (چاپ شده ۱۳۶۴). ۳۰.
- ۲۸- اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، مارتین مکدرموت، ترجمه از انگلیسی به فارسی به وسیله استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۶۳، چاپ دوم دانشگاه تهران ۱۳۷۲). ۳۵.
- ۲۹- المبدأ و المعاد، شیخ الرّیسر ابوعلی ابن سینا، به اهتمام استاد شیخ عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۶۳). ۳۶.
- ۳۰- یادنامه ادیب نیشابوری، مشتمل بر زندگانی استاد و مجموعه مقالات در مباحث علمی و ادبی، با اهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۵). ۳۳.
- ۳۱- شرح الالهیات من کتاب الشفاء، ملا مهدی نراقی، به اهتمام دکتر مهدی محقق با مقدمه‌ای در شرح احوال و آثار آن حکیم از حسن نراقی (چاپ شده ۱۳۶۵). ۳۴.

- ۳۲- الباب الحادی عشر، العلامه الحلی، مع شرحیه : النافع یوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر، مقداد بن عبدالله السیوری. مفتاح الباب، ابوالفتح بن مخدوم الحسینی العربشاهی، باهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۵، چاپ دوم و سوم آستان قدس رضوی مشهد ۱۳۶۸ و ۱۳۷۰). ۳۸.
- ۳۳- دانشنامه در علم پزشکی، حکیم میسری (کهن‌ترین مجموعه در علم پزشکی به شعر فارسی)، باهتمام دکتر برات زنجانی و مقدمه دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۶). (۲)
- ۳۴- دو فرس نامه منثور و منظوم، (دو متن فارسی مشتمل بر شناخت انواع نژاد و پرورش و بیماریها و روش درمان اسب)، باهتمام علی سلطانی گرد فرامرزی و مقدمه دکتر مهدی محقق (تهران چاپ شده ۱۳۶۶). (۳)
- ۳۵- مفتاح الطب و منهاج الطلاب، ابوالفرج علی بن الحسین بن هندو (کلید دانش پزشکی و برنامه دانشجویان آن)، باهتمام دکتر مهدی محقق و استاد محمدتقی دانش پژوه، و تلخیص و ترجمه فارسی و انگلیسی و فهرست اصطلاحات پزشکی از دکتر مهدی محقق (تهران چاپ شده ۱۳۶۸). (۱)
- ۳۶- آثار و احواء، رشیدالدین فضل الله همدانی (متن فارسی درباره فن کشاورزی) باهتمام دکتر منوچهر ستوده و استاد ایرج افشار و مقدمه دکتر مهدی محقق (تهران چاپ شده ۱۳۶۸). (۴)
- ۳۷- دومین بیست گفتار در مباحث ادبی و تاریخی و فلسفی و کلامی و تاریخ علوم اسلامی، به انضمام «حدیث نعمت خدا» مشتمل بر زندگی نامه و کتاب نامه، از دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۹). ۴۰.
- ۳۸- اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، محمد بن محمد بن نعمان ملقب به شیخ مفید، بانضمام شرح احوال و آثار شیخ و مقدمه انگلیسی دکتر مارتین مکدرموت، باهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۷۲). ۴۱.
- ۳۹- دیوان محمد شیرین مغربی، بتصحیح و اهتمام دکتر لئونارد لوئیزان و مقدمه پروفیسور انماری شیمل و ترجمه فارسی آن از داود حاتمی (چاپ شده ۱۳۷۲ چاپ دوم ۱۳۷۷). ۴۳.
- ۴۰- الشکوک علی جالینوس محمد بن زکریای رازی، با مقدمه فارسی و

عربی و انگلیسی، به اهتمام دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۲). [۱]
۴۱- بیان الحق بضمان الصدق (العلم الالهی)، ابوالعبّاس فضل بن محمد
اللوکری، با مقدمه عربی، به اهتمام دکتر ابراهیم دیباجی، (چاپ شده ۱۳۷۳).
[۲]

۴۲- الأسئلة و الاجوبة، پرسش‌های ابوریحان بیرونی و پاسخ‌های ابن سینا،
به انضمام پاسخ‌های مجدد ابوریحان و دفاع ابوسعید فقیه معصومی از ابن سینا،
به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر سید حسین نصر، (چاپ شده کوالامپور
۱۳۷۴). [۳]

۴۳- درآمدی بر جهان‌شناسی اسلامی، دکتر سید محمد نقیب العطّاس،
ترجمه فارسی از محمد حسین ساکت و حسن میاننداری و منصوره کاویانی
(شیوا) و محمدرضا جوزی، با مقدمه دکتر مهدی محقق در شرح حال نویسنده،
(چاپ شده ۱۳۷۴). [۴]

۴۴- جراحی و ابزارهای آن، ابوالقاسم خلف بن عباس زهراوی، ترجمه
فارسی بخش سی‌ام کتاب التصریف لمن عجز عن التألیف، به اهتمام استاد
احمد آرام و دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۴). [۵]

۴۵- اسلام و دنیویگری (سکولاریسم)، دکتر سید محمد نقیب العطّاس،
ترجمه فارسی از احمد آرام با مقدمه دکتر مهدی محقق در شرح حال نویسنده،
(چاپ شده ۱۳۷۵). [۶]

۴۶- مراتب و درجات وجود دکتر سید محمد نقیب العطّاس، ترجمه فارسی
از دکتر سید جلال الدین مجتبوی، با مقدمه دکتر مهدی محقق در شرح حال
نویسنده، (چاپ شده ۱۳۷۵). [۷]

۴۷- طب الفقراء و المساکین، ابن جزّار قیروانی، با اهتمام دکتر وجیهه کاظم آل
طعمه، با مقدمه فارسی و انگلیسی از دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۵).
[۸]

۴۸- چهارمین بیست گفتار در مباحث علمی و ادبی و فلسفی و کلامی، دکتر
مهدی محقق، بانضمام کارنامه علمی نویسنده در نمودار زمانی، (چاپ شده
۱۳۷۶). [۹]

- ۴۹- کتاب المناهج فی المنطق، صائن الدین ابن ترکه اصفهانی، با مقدمه فارسی و عربی، باهتمام دکتر ابراهیم دیباجی، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۱۰]
- ۵۰- شرح کتاب القسیات میرداماد، احمد بن زین العابدین العلوی معروف به میر سید احمد علوی، باهتمام حامد ناجی اصفهانی، با مقدمه فارسی و انگلیسی از دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۱۱]
- ۵۱- کتاب تقویم الایمان، محمد باقر الحسینی معروف به میرداماد، و شرح آن موسوم به کشف الحقائق از میر سید احمد علوی، و تعلیقات آن از ملا علی نوری، باهتمام علی اوجبی، (چاپ شده ۱۳۷۶). [۱۲]
- ۵۲- کتاب الإصلاح، ابو حاتم احمد بن حمدان الرازی، باهتمام دکتر حسن مینوچهر و دکتر مهدی محقق، با مقدمه انگلیسی از دکتر شین نوموتو و ترجمه فارسی آن از دکتر سید جلال الدین مجتبوی، (چاپ شده ۱۳۷۷). ۴۲
- ۵۳- کتاب حدوث العالم، افضل الدین عمر بن علی بن غیلان بانضمام الحكومة فی حجج المثبتین للماضی مبداء زمانیا، الشیخ الرئیس ابو علی بن سینا و مناظره میان فخرالدین رازی و فرید الدین غیلانی، با مقدمه به زبان فرانسه از پروفیسور ژان میشو، باهتمام دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۷). ۴۳
- ۵۴- الدراسة التحلیلیة لکتاب الطب الروحانی لمحمد بن زکریا الرازی، به زبان عربی و فارسی و انگلیسی، با متن چاپی و خطی، باهتمام دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۷). ۴۴
- ۵۵- هزار و پانصد یادداشت در مباحث لغوی و ادبی و تاریخی و فلسفی و کلامی و تاریخ علوم، گردآورنده دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۷). ۴۵
- ۵۶- شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت، حاج ملا هادی سبزواری، بخش الهیات بالمعنی الأخص، با مقدمه فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به اهتمام دکتر مهدی محقق، (چاپ شده ۱۳۷۷). ۴۶

فهرست مطالب کتاب

الف: بخش فارسی و عربی

۱-۱۵	فهرست انتشارات موسسه و سرآغاز
۱۶-۱۸	مقدمه نسخه خطی
۱۹-۶۶	الدراسة التحليلية للطب الروحاني
۶۷-۱۶۴	متن الطب الروحاني بر اساس چاپ کراوس
۱۶۵-۲۲۸	متن الطب الروحاني تصوير نسخه خطی دکتر یحیی مهدوی
۲۲۹-۲۸۰	رازی در طب روحانی
۲۸۱-۳۰۰	فرهنگ اصطلاحات و تعبيرات علمی

ب: بخش انگلیسی

1 - 13	آغاز کتاب و فهرست انتشارات موسسه
14 - 36	طب روحانی رازی

سرآغاز

ای نام تو بهترین سرآغاز بی نام تو نامه کی کنم باز

خاورشناس آلمانی پول کراوس P. Kraus برای نخستین بار متن عربی کتاب *الطَّبَّ الرُّوحَانِي* رازی را در ضمن رسائل فلسفیّه محمد بن زکریای رازی در سال ۱۹۳۹ میلادی در قاهره منتشر ساخت و آن طیب بزرگ را به عنوان یک فیلسوف و متفکر به جهان علم معرفی نمود. پس از آن هیچ گونه مطالعه و بررسی بر روی این رساله‌ها انجام نشد تا پائیز سال ۱۳۴۴ هجری شمسی مطابق با ۱۹۶۵ میلادی که حقیر برای تدریس فلسفه اسلامی و کلام شیعی در مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل به کانادا دعوت شد و خود را در میان انبوه کتابهای کتابخانه آن مؤسسه و همچنین کتابهای کتابخانه اسلر Osler Library که ویژه تاریخ پزشکی بود یافت و این فرصتی مناسب بود تا بتواند مطالعات و تحقیقات خود را در زمینه تاریخ طب خصوصاً محمد بن زکریای رازی با توجه به جنبه‌های فلسفی و اخلاقی او دنبال کند. او که پیش از آن کتاب *السيرة الفلسفية* رازی را به خواهرش مرحوم علی اصغر حکمت برای کمیسیون ملی یونسکو در ایران و نیز مقاله‌ای هم تحت عنوان آغاز طب و تاریخ آن تا زمان رازی در مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران شماره ۳ سال ۱۳۴۴ منتشر ساخته بود، مطالعات و تحقیقات خود را در زمینه طب روحانی رازی با استفاده از امکانات تحقیقی که در کانادا فراهم آمده بود طی مقاله‌ای به زبان انگلیسی در اجلاسیه سالانه انجمن شرق شناسان امریکا در دانشگاه پنسیلوانیا در شهر فیلادلفیا ارائه داشت و پس از آن این گفتار در مجله مطالعات اسلامی Studia Islamica جلد ۲۶ سال ۱۹۷۶ در پاریس منتشر گردید. او مطالب

همین مقاله را بصورت مبسوط‌تر به زبان فارسی در مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران شماره‌های ۲ و ۳ و ۴ سال ۱۳۴۵ و شماره ۱ سال ۱۳۴۶ منتشر ساخت. این دو بخش در سال ۱۳۷۲ به مناسبت نخستین کنگره بین‌المللی اخلاق پزشکی (۲۳ - ۲۵ تیر ۱۳۷۲) به وسیله معاونت امور فرهنگی وزارت بهداشت و درمان و آموزش پزشکی تجدید چاپ و منتشر گردید.

در اسفند ۱۳۶۶ که او در پنجاه و چهارمین کنگره بین‌المللی فرهنگستان زبان عرب قاهره (= مجمع اللغة العربیة) شرکت کرد سخنرانی خود را تحت عنوان: «الرازی فی الطب الروحانی» قرار داد که گزارش آن و متن سخنرانی در کتاب گزارش سفرهای علمی ۱۳۷۰ - ۱۳۶۰ «سومین بیست گفتار» در سال ۱۳۷۲ بوسیله انتشارات مؤسسه اطلاعات منتشر گردید. مطالب و محتوای این گفتارها در سال ۱۳۷۱ در مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی در درس: «تاریخ و فلسفه و روش شناسی پزشکی و علوم وابسته به آن» بوسیله راقم این سطور تدریس شد و سپس در بهار سال ۱۳۷۲ و پائیز ۱۳۷۳ خلاصه و فشرده آن در دانشکده مدیریت و اطلاع‌رسانی پزشکی دانشگاه علوم پزشکی ایران در درس تاریخ پزشکی در اسلام و ایران مورد بهره‌برداری قرار گرفت.

چون مطالب کتاب طب روحانی با فعالیت‌های یاد شده به زبانهای مختلف و به صورتهای مختلف در مراکز علمی داخل و خارج مطرح گردید استادان و دانشجویان و سایر اهل علم از ایران و بلاد مختلف از او می‌خواستند که نسخه‌ای از آن را برای آنان ارسال دارد و این در حالی بود که او دسترسی به هیچ صورتی اعم از فارسی و عربی و انگلیسی آن نداشت از این جهت مصمم گردید که بررسی و تحلیل طب روحانی را در سه زبان با هم منتشر سازد و چون ارجاعات در هر سه به متن عربی طب روحانی

چاپ پول کراوس داده شده و آن نیز نایاب بود آن را هم تجدید چاپ کند و نیز تصویر نسخه‌ای خطی از *الطَّبَّ الرَّوْحَانِي* را که در کتابخانه استاد بزرگوار دکتر یحیی مهدوی - اطلال الله عمره الشَّریف - محفوظ است و میکروفیلم آن به شماره ۱۵۵۹ و عکس آن به شماره ۶۱۴۶ در کتابخانه مرکزی دانشگاه وجود دارد به این مجموعه بیفزاید. نشر تصویر این نسخه خطی به دانشمندانی که به مطالعه و تحقیق کتاب می‌پردازند مجال می‌دهد که آن را با متن چاپی مقایسه کنند و در موارد اختلاف آن صورت را که راجح می‌دانند انتخاب نمایند هرچند که اختلافات اساسی میان چاپی و خطی چندان زیاد نیست، و چون مقدمه این دو کاملاً متفاوت است مناسب دانست که مقدمه نسخه خطی را مستقلاً در این گفتار بیاورد و نیز برای استفاده دانشجویان فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات را همراه با معادل انگلیسی آن که بوسیله دانشمند فرزانه منصوره کاویانی (شیوا) از ترجمه پروفسور آربری (لندن ۱۹۵۰) استخراج گردیده به آن بیفزاید و به مناسبت سی‌امین سال تاسیس مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبه تهران آن را به پیشگاه اهل فضل تقدیم دارد. تا چه قبول افتد و چه در نظر آید.

تهران بیستم دیماه ۱۳۷۷

مهدی محقق

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين

كتاب الطب الروحاني

لمحمد بن زكريا الرازي

الآراء في المدخل إلى الفلسفة ثلاثة:

أحدها رأى الفرقة التي ترى الدّخول إليها من صناعة الهندسة.

والثاني رأى من يرى الدّخول إليها من إصلاح أخلاق النّفس.

والثالث رأى من يرى الدّخول إليها من صناعة المنطق.

وليس ولا واحد من هذه الآراء، بمرذولة ولا بمطّرح، إلّا أنّ الذي اختاره افلاطون الحكيم وأشياعه هذا الرّأى الثاني و ذاك بأنّه باكتسابه النّفس الاخلاق الحميدة و بتزكيتها عن الشرّ و الحرص على الشّهوات يفرّغها للنّظر و نفاذ همّتها و فكرها فتصفو لذلك و يفرّغ للبحث و النّظر مجرّدة من هموم الدّنيا بمقدار ما يمكن ذلك في الانسان و بحسب همّته و قوّة نفسه الشّهوانيّة و ضعفها.

و لما كانت كتب الحكماء في اصلاح الاخلاق طويلة، و النكت و المعاني التي الحاجة إليها ضروريّة أيضا مبدّدة فيها غير مجمعة، رأيت أن افرد لهذا الغرض مقالة و جيزة مختصرة ما أمكن أنظم فيها الاصول و العيون و النّكت المحتاج إليها في إصلاح الأخلاق نظما يُسهّل التّعليق بها و يُسرّع، و أنا فاعل ذلك و جاعل كتابي عشرين فصلاً.

في فضل العقل و مدحه

في قمع الهوى و ردعه و جملة ما رأى افلاطون الحكيم في ذلك

جملة قُدمت قبل ذكر عوارض النفس الرّديّة على انفرادها
فى تعرّف الرجل عيوب نفسه
فى دفع العشق والالف
فى دفع العُجب
فى دفع الحسد
فى دفع الضارّ المفرط من الغضب
فى اطّراح الكذب
فى اطّراح البخل
فى دفع الفضل الضارّ من الفكر والهمّ
فى صرف الغمّ
فى دفع الشرّ
فى دفع الانهماك فى الشّراب
فى دفع الاستهتار بالجماع
فى دفع الولع والعبث والمذهب
فى مقدار الاكتساب والاقتناء والإنفاق
فى دفع المجاهدة والمكادحة على طلب الرُتب والمنازل الدنيويّة
والفرق بين ما يُرى الهوى وبين ما يُرى العقل
فى السّيرة الفاضلة
فى دفع الخوف من الموت
وهذا مبدأ الكلام فى ذلك:

فهرس فصول كتاب الطّب الروحاني

- الأوّل فى فضل العقل و مدحه ١٧
- الثّانى فى قمع الهوى وردعه و جملة من رأى افلاطون الحكيم ٢٠
- الثّالث جملة قُدّمت قبل ذكر عوارض النّفس الرّديّة على انفرادها ٣٢
- الرّابع فى تعرّف الرّجل عيوب نفسه ٣٣
- الخامس فى دفع العشق و الالف و جملة من الكلام فى اللّذة ٣٥
- السّادس فى دفع العُجب ٤٤
- السّابع فى دفع الحسد ٤٨
- الثّامن فى دفع المفرط الضارّ من الغضب ٥٥
- التّاسع فى اطّراح الكذب ٥٦
- العاشر فى اطّراح البخل ٥٩
- الحادى عشر فى دفع الفضل الضارّ من الفكر و الهمّ ٦١
- الثّانى عشر فى صرف الغمّ ٦٣
- الثّالث عشر فى دفع الشرّ ٧٠
- الرّابع عشر فى دفع الانهماك فى الشّراب ٧٢
- الخامس عشر فى دفع الاستهتار بالجماع ٧٤
- السّادس عشر فى دفع الولع و العبث و المذهب ٧٧
- السّابع عشر فى مقدار الاكتساب و الاقتناء و الانفاق ٨٠
- الثّامن عشر فى دفع المجاهدة و المكادحة على طلب الرّتّب و المنازل الدنيائيّة و الفرق بين ما يُرى الهوى و بين ما يُرى العقل ٨٥
- التّاسع عشر فى السّيرة الفاضلة ٩١
- العشرون فى الخوف من الموت ٩٢

«فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا»^(١)

الدّراسة التّحليليّة للطّب الرّوحانى

١ - خطوط أساسيّة

يعتبر أبوبكر محمّد بن زكريّا الرّازى (المعروف فى اللاتينية باسمه (Rhazes) الطّبيب الفيلسوف الإيرانى العظيم المتوفى سنة ٣١٣، من أكبر العلماء فى العانة. ويكفى فى صدد مقامه الطّبى. أنّ آثاره قد ظهرت فى فترة التّشيعت فيها بقراط وجالينوس ربّين من أرباب الطّب. فترجمت إلى اللاتينية وسائر اللغات الاوربيّة^(٢). وضمّت مدّة مديدة يستفاد منها فى المدارس الطّبيّة بأوربا؛ وقد كتبت عليها شروح وتفسير متعدّدة؛ حتّى إذا ما ظهرت الطّباعة فى أوربا، كانت كتب الرّازى من باكورة ما طبع ونشر^(٣)

لقد كان التّقييد القائل بأنّ الطّبيب الفاضل يجب أن يكون فيلسوفاً، مورد الاحترام والعمل به بين علماء فنّ الطّب. وينسب بعض مؤرّخى الطّب كتاباً فى هذا الصّدّد باسمه فى أنّ الطّبيب الفاضل يجب أن يكون فيلسوفاً إلى بقراط، والبعض الآخر إلى جالينوس^(٤). وياتى اسحق بن حنين فى كتابه بذكر بقراط باعتبار مضرّب المثل للطّبيب الفيلسوف^(٥). كما يقول أيضاً، إنّ فرفورىوس كان جامعاً للفنّين، ومن هنا اعتبره بعض فيلسوفاً واعتبره الآخرون طبيّاً^(٦). وكان هذا لمبدأ من أهميّة، حتّى قالوا بأنّه يجب أن يعتمد على الطّبيب ما له يكن فيلسوفاً^(٧)

أما ضرورة العلم بالفلسفة فقد كانت من جهة أنّ الطّبيب يجب أن يكون على معرفة بالطّباع المختلفة للامزجة، وأشكال القياسات التى تندرج الأمراض تحتها. هذا، علاوة على ما يتأتّى من قول أبى الريحان البيرونى؛ من أنّه ينبغي لكلّ من كان له اهتمام بعلم من العلوه أن يقرأ الفلسفة، حتّى يطّلع على أصول جميع العلوم، ولو أنّ عمره لن يفى بمطالعة

فروعها^(٨). ولقد ألف رائد الأطباء جالينوس كتابه البرهان، ليكون مورد الاستفادة في مهنة الطّب؛ فبحث فيه عن القياسات التي تعوز الطّبيب في استنباط الطّب، وكذلك القياسات التي يستعملها في معرفة الأمراض الخفيّة وعللها في الموارد المختلفة^(٩)؛ كما أنّه يقول في بدء كتابه في التجربة الطّبيّة إنّ فنّ الطّب قد استخرج بادیء الأمر بواسطة القياس والتّجربة، وأنّه يمكن الآن لمن يستعملون هاتين الطّريقتين أن يحسنوا الاشتغال بالعلاج و تعاطى هذا الفنّ^(١٠). وكان أفلاطون بطبيعة الحال قبل جالينوس، وقد اعتبر القياس عديلاً للتّجربة في الطّب، وجوّز الجمع بين الاثنين^(١١). وظلّ هذا الاهتمام بأمر البرهان والقياس في فنّ الطّب محتفظاً بقوّته على عهد الاسلام؛ فقد حدث في الجمعيّة التي ألفها الواثق و جمع الفلاسفة فيها، أن وصلوا بعد مباحثات طويلة في صدد المنهج الطّبي الصّحيح إلى أن الجمهور الأعظم من الأطباء كانوا يميلون الى القياس^(١٢) و بديهی أن الطّبيب ما لم يقرأ الفلسفة والمنطق، لا يتأتّى له أن يدرج الأمراض والعلاجات المتنوّعة تحت القياسات المختلفة أو يستخرج نتائجها عن طريق البرهان؛ و من ثمّ كان بعض العلماء يمزجون مباحث الفلسفة والمنطق بالطّب، وكان البعض يعقدون المباحث الفلسفيّة مستقلّة بين المباحث الطّبيّة، كما عقد أبو الحسن الطّبري في أول كتابه المعالجات البقراطيّة فصولاً من الفلسفة التي يحتاج اليها الطّبيب^(١٣). وربما كانت بينهما في مصداق واحد؛ الأمر الذي يلاحظ بكثرة في الأدب الفارسيّ :

لم يلق الحكماء لألم الإثم سوى النّدم دواء يا أخينا^(١٤)

و كان الرّازی في زمانه المثل الكامل لـ«الحكيم» الجامع للطّب والفلسفة، فقد اصطنع منهج جالينوس في الاثنين، ممّا أدّى إلى أن يطلق عليه بجدارة «جالينوس العرب»^(١٥) بل كان ذلك أيضاً لما كان للرّازی من تأليف كثيرة وردت اسماءها في كتب تراجم الحكماء و تواريخهم. و كان علم الأخلاق الذي يعتبر من ناحية جزء من الفلسفة و من أخرى جزءاً للطّب، لدى أسلاف الرّازی و خاصّة جالينوس، علماً مهماً، وإنّه لذلك لدى الرّازی أيضاً، فقد كان محلاً لعنايته التّامة.

لقد قسم السّابِقون الفلسفة إلى قسمين نظريّ و عمليّ، و اعتبروا الأخلاق فرعاً من فروع الفلسفة العمليّة، قال ابن مسكويه : إنّ تحصيل السّعادة مرتبط بالحكمة والحكمة قسمان : نظريّ و عمليّ ... ثمّ قال : كتب الحكمة العمليّة هي كتب الأخلاق بالذّات فالنّفس تتطهّر و تنهذب عن طريقها^(١٦). كما كانوا يقسمون الطّب إلى طبّ الأجسام و طبّ النفوس،

و يقولون بوجوب إصلاح الأخلاق و علاجها عن طريق طبّ النفس و الابتعاد بها عن الإفراط و التفريط و الاقتراب بها من الاعتدال^(١٧). و قد وردت الإشارة الى أمراض النفس و القلب فى أقوال الحكماء كما وردت فى القرآن و الأحاديث؛ قال افلاطون : إنّ مرض النفس عبارة عن الجهل^(١٨)، و جاء فى القرآن : «فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً»^(١٩)، كما روى أنّ «المرض نوعان مرض القلوب و مرض الأبدان»^(٢٠). و عليه، يجب أن نتوقع من طبيب فيلسوف كالرّازى أن يكون قد تكلم عن الأخلاق و آلف فيها. و من حسن الحظّ، و على الرّغم من أن أكثر كتب الرّازى الفلسفيّة قد ضاعت، فقد بقى منه كتابان فى الأخلاق، أحدهما يعرف بالطّبّ الرّوحانى و الآخر بالسيرة الفلسفيّة. و قد بحث الرّازى فى الكتاب الأوّل حول الأخلاق الحسنة و السيّئة بصورة عامّة، أما فى الثّانى فيبين المنهج الأخلاقى الذى يجب على الفيلسوف أن يعمل به. و قد طبع هذان الكتابان ضمن رسائل الرّازى الفلسفيّة بمعرفة بول كراوس سنة ١٩٣٩ فى القاهرة^(٢١)، كما أنّهما كانا محلّ اهتمام المستشرقين و عنايتهم، فقد كتب دى بور المستشرق الهولندى سنة ١٩٢٠ مقالة قصيرة عن الطّبّ الرّوحانى، و ترجم بعض فقرات منه إلى الهولنديّة^(٢٢)، و فى سنة ١٩٥٠ ترجم إلى الانجليزيّة^(٢٣) بمعرفة آربرى أستاذ جامعة كمبردج. كما ترجم كتاب السيرة الفلسفيّة أيضاً سنة ١٩٣٥ إلى الفرنسيّة بمعرفة كراوس، و طبع فى مجلة أورينتاليا^(٢٤)، ثم نقل إلى الانجليزيّة سنة ١٩٤٩ على يد آربرى و نشر فى مجلة آسييتيك ريفيو (Asiatic Review)، ثمّ ترجم المرحوم عبّاس اقبال هذا الكتاب الأخير سنة ١٣١٥ شمسيّة الى الفارسيّة، و نشره فى مجلة مهّر، و فى سنة ١٣٤٣ شمسيّة نشرت جمعية اليونسكو الأهلّية فى ايران المتن العربى لطبعة كراوس مع التّرجمة الفارسيّة المذكورة و مقدّمة فى شرح أحوال الرّازى و آثاره و أفكاره، كان للدّاعى (مهدى محقق) شرف كتابتها^(٢٥).

لقد كتب الرّازى كتاب الطّبّ الرّوحانى بناء على استدعاء أبى صالح بن منصور بن اسحق بن احمد بن أسد، الذى حكم الرّى سنة ٢٩٠ الى ٢٩٦ من قبل ابن عمّه احمد بن اسماعيل بن أحمد ثانى ملوك آل سامان. و هذا الأمير هو من أطلق الرّازى اسمه على كتابه كتاب المنصورى الذى حاز شهرة عالميّة فيما بعد^(٢٦)؛ كما أنه قال فى أوّل الطّبّ الرّوحانى : «و أن اسمه بالطّبّ الرّوحانى فيكون قريناً للكتاب المنصورى الذى غرضه فى الطّبّ الجسمانى، و عديلاله»^(٢٧).

أمّا كتاب السيرة الفلسفيّة فقد وضعه فى معرض الجواب على من نعتوه بانه قد

انحرف عن سيرة الحكماء و الفلاسفة، واشتغل بالأمور الدنيوية والاختلاط بالناس و خدمة الملوك، و غفل عما كان لرائد الفلاسفة سقراط العظيم من طريق و منهج^(٢٩). هذا، على أن المجال في هذا البحث لا يتسع لأن نضع كتابي الرازي على بساط البحث إلى بعضهما؛ ولذا رأينا الاكتفاء بالكلام عن كتابه الطب الروحاني الذي صدر به هذا البحث.

أما قبل الرازي، فقد كان ليعقوب بن اسحق الكندي، كتاب باسم الطب الروحاني و لكنه لم يصل إلى أيدينا^(٣٠). ولا علم لنا بما إذا كان هذا الكتاب هو نفس الكتاب الذي ألف بعنوان في الأخلاق، والذي توفرت منه نسخة في إحدى المكتبات الشخصية بمدينة حلب^(٣١)، أم أنه كتاب آخر. و على أية حال فإن أفكار الكندي و عقائده الأخلاقية، كانت مورد توجه علماء الفن؛ فقد نقل ابن مسكويه في كتابه فصلاً منه^(٣٢) إلا أنه يستنبط من رسالة كتبها الكندي باسم في حدود الاشياء و رسومها^(٣٣) و فيها عرّف الاصطلاحات والكلمات الفلسفية والأخلاقية، أن منهاجه يتفاوت تفاوتاً كاملاً مع منهج الرازي. وإن هناك على العكس مماثلة بين منهجه و منهج ابن مسكويه في تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق^(٣٤)، و يحيى بن عدي في تهذيب الأخلاق^(٣٥)، و ابن سينا في رسالة في علم الأخلاق^(٣٦)، و ابن حزم في رسالة في مداواة النفوس و تهذيب الأخلاق^(٣٧). و يمكننا القول بأن هؤلاء قد اتبعوا الكندي في منهاجه الذي غلبت عليه الأرسطية. أما الرازي فكما سنشاهد بعد قد تأثر غالباً بأفلاطون و جالينوس، و قلماً يملح الأثر الأرسطي في أفكاره.

ولا يبدو أن هناك قبل الرازي كتاباً آخر في الاخلاق يستحق الذكر، بما يتيح لنا عقد المقارنة بينه و بين الطب الروحاني. أما الكتاب الذي ألفه شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع للمعتصم بالله الخليفة العباسي باسم سلوك المالك في تدير الممالك^(٣٨) و ذكر فيه مباحث تتعلق بسياسة المدن و تهذيب الأخلاق، فإن أصالته محلّ للترديد؛ فمطائب الكتاب من التهيؤ والنّضوج بمكان، يستبعد معه أن يتقدّم الفارابي في سياسة المدن، و ابن مسكويه و يحيى بن عدي في الأخلاق؛ والاحتمال، هو ما ذهب إليه جرجي زيدان من حدس، بأن كلمة المعتصم كانت في الأصل المستعصم، وأن الأمر قد اشتبه على الناسخ^(٣٩).

و لقد شاع تعبير الطب الروحاني و تداول بعد الرازي؛ فنرى أن مير سيّد شريف الجرجاني يعرف الطب الروحاني في كتاب التعريفات على النحو الآتي: «الطب الروحاني هو العلم بكمالات القلوب و آفاتها و أمراضها و أدوائها و بكيفية صحتها و اعتدائها».

ثمّ يأتى إلى تعريف الطّبيب الرّوحانى فيقول :

«هو الشّيخ العارف بذلك الطّبّ القادر على الارشاد والتّكميل»^(٤٠)، وكتب أبو الفرج عبد الرّحمن ابن الجوزى كتاباً باسم الطّبّ الرّوحانى واختار تسعة عشر عنواناً من عناوين فصول كتاب الرّازى لفصول كتابه، وترك الفصل الرابع عشر «فى دفع الانهماك فى الشّراب».

و فى هذا الكتاب مزج مطالب كتاب الرّازى بالمأثور من الآيات و الأحاديث والأشعار والأمثال والحكم، كما زاد عليه أبواباً أخرى، و مع أنّه لم ينوّه باسم سلفه (= الرّازى)، فقد جعل أوّل كتابه ككتابه فى فضل العقل و مدحه^(٤١). و أمّا تعبير «ذمّ الهوى» الّذى استخدمه الرّازى كثيراً فى الطّبّ الرّوحانى، فيشاهد فى كتاب ابن الجوزى بصورة «ذمّ الهوى»^(٤٢). هذا، و قد ألف أيضاً كتاباً آخر مستقلاً سمّاه «ذمّ الهوى»^(٤٣). و لا نعلم ما ذا كان منشأ هذا الاشتباه، من ابن الجوزى أمّ من مستنسخى كتبه؟

و هنا نكتتان يجب أن تؤخذا بعين الاعتبار : أولاً هما أنّ الرّازى، و كان ميّالاً إلى أفلاطون فى الفلسفة، قد اتّبعه أيضاً فى الأخلاق. و الأخرى أنّه، على خلاف ابن مسكويه الّذى نقل كل ما قاله السّابقون دون أى نوع من النّقد أو التّمحيص، قد اتّخذ من نفسه ناقداً ذا فكر مستقلّ. و هذان الجانبان فى الرّازى قد استوجبا، أن يصبح هدفاً للطّعن والهجوم. فعلى الرّغم من أنّه أعلن بصراحة فى المناظرة الّتى قامت بينه و بين ابن بلدته أبى حاتم الرّازى^(٤٤) بشأن بعض المطالب الفلسفيّة والكلاميّة، لدى تطرّق البحث إلى باب قدم الزّمان، أنّ مقاله هو قول أفلاطون، و أنّ ما تشبّث به أبو حاتم فى مخالفته، إيّاه، هو قول أرسطو^(٤٥)، و أنّ صاعد الأندلسى قد صرّح أيضاً، بأن الرّازى قد وقف على الهامش من أرسطو، وانتقده فى انفصاله عن أفلاطون و الفلاسفة المتقدّمين^(٤٦)، إلّا أنّه لما كانت المناظرة حول عقيدة قدم الزّمان و المكان، الّتى نسب المسعودى أصلها الى «المجوس»^(٤٧)، و مؤلّف البدء و التاريخ إلى «الثّنوية»^(٤٨). فقد ذهب الظّنّ إلى أنّ الرّازى كان ميّالاً إلى الثّنوية. و عليه، فقد اتّخذ من كتابه الطّبّ الرّوحانى ككتابه العلم الالهى، هدفاً للتّهجم و الاتّهام بالثّنوية؛ مما ذهب إليه صاعد الأندلسى بقوله، لقد خالف أرسطو فى كتابى العلم الالهى و الطّبّ الرّوحانى، و فى الإشراك حسن مذهب الثّنوية^(٤٩) ماذا والا، فكيف يتأتّى للرّازى، صاحب الرّدّة على سيسن الثّنوى^(٥٠)، من اتّخذ من «المنايية» مورداً للطّعن بصراحة و ذلك فى طّبّ الرّوحانى^(٥١) و سيرته الفلسفية^(٥٢)، أن يتمايل الى جانب

التنوية. كما ينسب للرازي كتاب زعم أنه مخاريق الانبياء^(٥٣)، حيث تردّ مسألة النبوة. و لما كان أضعاف مسألة النبوة يوهى مسألة الإمامة بالتالي - فالشيعة يقولون بالتشاكل بين الأنبياء والأئمة -^(٥٤) كان علماء الإسماعيلية أكثر من تصدّى للرّد على الرازي و نقض آرائه. و من بينهم حميد الدين الكرمانى المشهور بـ«حجة العراقيين» من كبار دعاة الإسماعيلية، فقد كتب كتاباً باسم الأقوال الذهبية فيه أتمّ أقوال أبى حاتم الرازي فى المباحثات الفلسفية والكلامية مع الرازي و أكملها، دفاعاً عن أبى حاتم، هذا من جهة، كما أظهر رأساً عقائد الرازي الأخلاقية فى الطب الروحاني المردود من جهة أخرى. و قد أورد كراوس فقرات من كتاب الأقوال الذهبية فى الرّد على الطب الروحاني بذيّل الكتاب؛ و هذا الكتاب لم يطبع إلى الآن، و لكنّه قد عرّف فى دليل الأدب الإسماعيلي.^(٥٥)

كان الرازي فى الأخلاق الفلسفية تابعاً لأفلاطون. و قد توقّرت له أفكار أفلاطون عن طريق مطالعته لكتب جالينوس؛ و كان لجالينوس أثر عليه سيّان من الناحية الطبية^(٥٦) أو الفلسفية. لقد حدث تأثير النفوذ الفلسفى الأفلاطونى فى فلاسفة الاسلام عن طريق المفسرين النيو أفلاطونيين مثل أفلوطين Flotinus و فرفورىوس Porphyry و ابرقلس Proclus^(٥٧)؛ كما أنّ الفضل يرجع أكثر ما يرجع فى نفوذ الأخلاق الفلسفية الأفلاطونية Moral Philosophy إلى من صنّفوا فى الأخلاق من العلماء المسلمين إلى جالينوس؛ فأهمّ مراجع الأخلاق الفلسفية فى آثار أفلاطون هى كتبه: الجمهورية Republic و طيماوس Timaeus و النواميس Laws؛ و قد لخصّها جالينوس فى سلسلة كتب تعرف باسم الجوامع^(٥٨) Epitome، وحدث أن توفرت تراجمها العربية بعد ذلك لأيدى الفلاسفة الاسلاميين. و كما نعلم فقد كان كتاب جوامع كتاب النواميس يتعلّق بجالينوس، و قد نقل موسى بن ميمون الإسرائيلى فقرة منه إلى العربية فى شرح كتاب الفصول لبقراط^(٥٩)؛ كما أنّه كتب جوامع كتاب أفلاطون فى سياسة المدن، و استفاده منه ابن الأثير فى الكامل^(٦٠). و كذلك يذكر ابن أبى أصيبعة فى ذيل جوامع كتب افلاطون لجالينوس كتاب بوليطيقوس فى المدبّر^(٦١)؛ و هو الكتاب الذى تمسّك به الفارابى فى بيان «العلم المدنى» و ذكره باسم بوليطيقى politic^(٦٢) و كتب جالينوس أيضاً جوامع طيماوس فى العلم الطبيعى و قد طبعت ترجمته العربية^(٦٣) هذا، كما كان كتاب أفلاطون الأخير طيماوس المحشوّ بمطالب الأخلاق الفلسفية محلّ عناية الرازي فقد كتب هو الآخر تفسيراً له^(٦٤). و كان لجالينوس بالذات كتاب فى علم الأخلاق ذكره أصحاب التواريخ والتراجم كابن النديم والبيرونى وابن

القفطى وابن أبى أصيبعة؛ كما أنه يقول فى احدى رسالاته الأخلاقية؛ لقد فصلت القول عن كيفية إصلاح المرء نفسه فى كتابى أخلاق النفس^(٦٥) *Moral Characteron* وقد ضاع الأصل اليونانى لهذا الكتاب أسوة بسائر كتبه الفلسفية والأخلاقية. إلا أن ترجمته العربية كانت مورد استفادة كثير من العلماء الاسلاميين. وينسب أرباب التراجم ترجمة هذا الكتاب إلى حبش الأعسم^(٦٦)؛ إلا أن هذا غير صحيح، لأن حنين بن اسحق قال فى الرسالة التى كتبها لعلى بن يحيى، وأتى فيها بذكر ما ترجمه من كتب جالينوس، إن رجلاً من الصابئة يدعى منصور بن أثناس قد ترجمه إلى السريانية، ثم قام هو بنقله إلى العربية، ثم رده حبش الأعسم بعد ذلك من العربية إلى السريانية، مرة أخرى^(٦٧).

والمحتمل أن يكون الكتاب الوارد فى فهرست مكتبة الاسكوريال القديم تحت رقم ١٥٧ على أنه لجالينوس، وكان موجوداً قبل الحريق المعروف وفقدان كثير من الكتب النفيسة، هو هذا الكتاب^(٦٨). ومن حسن الحظ أنه توجد نسخة من تلخيص هذا الكتاب المذكور ضمن مجموعة فى دارالكتب المصرية؛ وهى من متعلقات مكتبة أحمد تيمور باشا. وقد نشر هذا التلخيص الذى قام به أبو عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقى سنة ١٩٣٧، فى مجلة كلية الآداب القاهرية بمعرفة بول كراوس باسم مختصر من كتاب الأخلاق لجالينوس، كما كتب كراوس مقدمة محققة له^(٦٩)، ويقع هذا المختصر كأصله أيضاً فى أربع مقالات. و قال رتشارد والزر محرر مادة (= Article) أخلاق فى دائرة المعارف الاسلامية: إن المقالتين الثانية والثالثة فى هذا الكتاب هما عين المقالتين اللتين ذكرهما الرازى فى الفصل الرابع من كتاب الطب الروحاني عن جالينوس باسم فى أن الخيار ينتفعون بأعدائهم وفى تعرف الرجل عيوب نفسه^(٧٠). وقال إنه ذكر الجوامع والخلاصة الثانية فى ذلك الفصل، إلا أن هذا غير صحيح، لأن كتاب الاخلاق بناء على مارواه أصحاب التراجم ومنهم ابن أبى أصيبعة، يقع فى أربع مقالات غير المشار إليهما عاليه^(٧١)، والداعى يعتقد بأن منظور الرازى هو المقالة التى كتبها جالينوس وسمّاها هوى النفس *The Diagnosis and Cure of the Soul's Passian*؛ وهذه المقالة مع مقالة أخرى تسمى معالجة خطأ النفس *The Diagnosis and Cure of the Soul's Errors* قد ترجمتا بالفرنسية سنة ١٩١٤ وطبعتا فى باريس^(٧٢)، كما نشرت الترجمة الانجليزية سنة ١٩٦٣ فى امريكا؛ وفى طي هذا البحث موارد متعددة من الطب الروحاني تتطابق مع ما جاء فى مقالة جالينوس. وبالإجمال، لقد اتضحت الكيفية التى حصل بها الرازى على أفكار أفلاطون و جالينوس. ومن حيث أن تأثر الرازى

بأرسطو كان قليلاً جدّاً، على حين كان تأثّر الكندي و يحيى بن عدى و ابن سينا و ابن مسكويه، و مِنْ بعدهم مَنْ أَلَّفوا بالفارسيّة في الأخلاق أمثال الفخر الرازي في فصل الأخلاق من جامع العلوم و نصير الدّين الطوسي في الأخلاق النّاصريّة و جلال الدّين الدّواني في الأخلاق الجلاليّة، بالفاحدة، فإنّه لا يعدم المناسبة أن تأتي على ذكر أهمّ منبع أخلاقيّ فلسفيّ أرسطيّ استفاد منه المسلمون، و هو كتاب أخلاق نيكوماخس لأرسطو^(٧٣). لقد عرّفت التّرجمة العربيّة لهذا الكتاب في تراجم اسحق بن حنين بأنّها تقع في أحد عشر مجلداً^(٧٤)، و كتب العلماء الاسلاميون التّفسير والتّلخيصات المتعدّدة له، و من بينهم أبو الوليد ابن رشد، فله شرح عليه من مقالته الأولى إلى مقالته العاشرة، يشاهد في الفهرست القديم لمكتبة الارسكوريال تحت رقم ٧٤^(٧٥)؛ و قد ظهرت أيضاً نسخة من التّرجمة العربيّة لأخلاق نيكوماخس في مكتبة القرويين بمدينة فاس بمراكش، و عرّفها^(٧٦) آبري في مجلة مدرسة الألسنة الشرقيّة؛ هذا، كما وردت منقولات من أخلاق نيكوماخس في الكتب الاسلاميّة، التي جرى التعبير عنه فيها بنيقوماخيا^(٧٧)، أو نيقيوماخية^(٧٨).

فلم يكن الرّازي ليقف مكتوب الفكر في معرض الاستفادة من أفكار السّابقين مكتفياً بنقل القول، و إنّما كان يمزج أقوالهم بآرائه النّافذة و فكره القويّ؛ فمن الملموس جدّاً، أنّ الرّازي قد حافظ على استقلاله الفكريّ، كما كان يقرن أكثر المطالب بالانتقادات الفلسفيّة. و لقد اعترف من قام من العلماء بتحقيقات في صدد الأخلاق الفلسفيّة في الإسلام باستقلال الرّازي الفكريّ و تشخّصه، من بينهم رتشارد والزر؛ و ذلك في مقال كتبه عن تحليل الأفكار الأخلاقيّة لدى ابن مسكويه، و قارن بينه و بين الرّازي، فميّز الرّازي بتمتّع بفكر انتقاديّ مستقلّ^(٧٩). لقد دافع الرّازي حال حياته عن الطّب الرّوحاني في مقابل ما أورد به عليه؛ و آية ذلك الكتاب الذي كتبه ردّاً على أبي بكر حسين التّمار و كان قد نقض كتاب الطّب الرّوحاني، والذي سمّاه كتاب نقض الطّب الرّوحاني على ابن التّمار^(٨٠).

٢ - مع الطّب الرّوحاني

أمّا الفصل الأول من الكتاب فقد خصّصه الرّازي لفضل العقل و مدحه، حيث يقول :
«و أنّه أعظم نعم الله عندنا و أنفع الأشياء لنا و أجداها علينا. فبالعقل فضّلنا عن الحيوان غير الناطق... فإنّا بالعقل أدركنا صناعة السّفن... و به وصلنا إلى معرفة البارئ عزّ و جلّ الذي هو أعظم ما استدركنا وافقّ ما أصبنا... فحقيق علينا أن لا نحطّه عن رتبته و لا ننزّله عن درجته، و لا نجعله و هو الحاكم محكوماً عليه، و لا و هو الزّمام مزموماً، و لا و هو

المتبوع تابعاً، بل نرجع فى الأمور اليه... ولا نسلط عليه الهوى الذى هو آفته و مكدّره... فإنّا إذا فعلنا ذلك صفّا لنا غاية صفائه... وكنا سعداء بما وهب الله لنا منه و منّ علينا به»^(٨١).
والمحتمل أنّ هذا الفصل كان أثقل من غيره على علماء الإسماعيلية، فهم يقولون بأنّ معرفة البارى لا تتأتى عن طريق العقل والنظر، وإنّما عن طريق تعاليم الإمام^(٨٢)؛ الأمر الذى من أجله أطلق عليهم «التعليمية»^(٨٣). على أنّ نظير ما قاله الرّازى فى أفضليّة العقل و مدحه، يشاهد فى أقوال ابن الرّاوندى؛ فهو ينكر مسألة النّبوة بهذه الدلائل و كما كانت أقوال الرّازى محلاً للرّد والنقض من أبى حاتم، كانت أقوال ابن الرّاوندى من المؤيّد فى الدّين الشّيرازى؛ و كان هو الآخر من كبار دعاة الإسماعيلية^(٨٤). و ربّما ردّ ايضاً أبو عبدالله بن جعل صاحب الكتابين : نقض الكلام الراوندى و نقض الكلام الرّازى^(٨٥)، نفس هذه المسألة المشتركة بين هذين الاثنين. والدليل الآخر على أنّ مسألة التّأكيد على أفضليّة العقل و فضيلته كانت أكثر ما يكون مثاراً لاهتمام الشيعة، أى المعتقدين بالإمام، أنّ أبا العلاء المعرّى يمتدح العقل بنفس النّعمة، و يوجّه قوله رأساً إلى من يعتقدون بضرورة الرّجوع فى حلّ المشكلات والمعضلات إلى الإمام، و يعيشون فى إنتظاره :

يرتجى النّاس أن يقوم إمام ناطق فى الكتيبة الخرساء
كذب الظّن، لا إمام سوى العقف ل مشيراً فى صبحه والمساء^(٨٦)

و من المحتمل أن يكون ابن مسكويه و قد عنون فصلاً من كتابه الفوز الأصغر بعنوان فى أنّ العقل ملك مطاع بالطبع^(٨٧) و أكدّ فيه أنّ أساس العقل أعلى الأسس، قد وقع تحت تأثير هذا التيار الفكرى.

و أمّا الفصل الثّانى، فمختصّ «بقمع الهوى و رددعه مع جملة من رأى أفلاطون الحكيم». و فى هذا الفصل وضع الرّازى الهوى فى مقابل العقل و بيّن خواصّ كل منها و رغباته. إنّه يعتقد بأنّ رذائل النّفس التى ذكرها بالتّفصيل فى الفصول الأخرى، إنّما هى نتيجة لتغلّب الهوى على العقل. و يرى وجوب إذلال الهوى و قهره عن طريق هداية العقل. كما يرى أنّ الفلاسفة الكبار، مثلاً كاملة ممّن اجتهدوا فى هذا السّبيل إلى أقصى غاية و أعلى نهاية؛ وأنّهم، حتى يزموّ الهوى و يقضوا عليه و يحتقروا رغبات النّفس، قد اجتنبوا النّاس و اصطنعوا «العزلة و تأبّوا الطّعام و الشّراب و الدّار كوخاً كانت أم قصرأ»^(٨٨). كما نشاهد أن كلمة الهوى» قد وردت فى أغلب الأبواب، و أن الرّازى ينسب إليها الصّفات الرّذيلة كالغضب والكذب والبخل والغمّ والشّرّ و الرّتب الدّنياوية^(٨٩) و ما إلى ذلك؛ الأمر الذى كان من

جالينوس من قبل في كتاب معالجة هوى النفس، فقد نسب الحرص والطّمع والشّرّ والغضب والحسد والأمل^(٩٠) وغيرها إلى الهوى.

و استخدام كلمة الهوى في مقابل العقل، قد ورد في مواضع عديدة^(٩١) لدى أفلاطون، فهو يعتبر الهوى حالةً أو جزءاً من النفس، يوجب عن طريق قوّته غير المعقولة، كثيراً من التّغييرات^(٩٢). قد روى أبو الوفاء مبشّر بن فاتك عن أفلاطون أنّه قال: إنّ أفضليّة العقل هي أنّ العقل يجعلك سيّد أيامك والهوى يجعلك عبداً لها^(٩٣) وهكذا جالينوس أيضاً؛ فعند ما تعرض لبيان منشأ الخطاء (Error) والهوى (Passion) ذكر أنّ الهوى ينشأ من قدرة لا معقولة، وأنّه يتمرّد على الاتقياد للعقل (Reason)^(٩٤). أمّا تعبير «زَمّ الهوى» الذي تألفه العين في الكتاب، فهو تعبير أفلاطوني. والرازي في هذا الفصل الثالث بالذات يقول: «فَزَمّ الهوى وردعه واجب في كل رأى و عند كل عاقل و في كل دين»^(٩٥)؛ كما يقول في الفصل السّابع: «إنّ العاقل من يزَمّ ببصيرة نفسه النّاطقة و قوّة نفسه الغضبيّة، نفسه البهيمة حتّى يردعها»^(٩٦)؛ ثم يأتي في الفصل الثّامن عشر بذكر زَمّ الهوى و قمعه و خداعه و مكائده^(٩٧). هذا، كما أنّه يدرج صفات الآدمي، على أساس الفصل بين العقل والهوى، تحت «عرض عقلي» و «عرض هوائي»^(٩٨)؛ و يفرّق بين ما يأمر به العقل و ما يأمر به الهوى، على النّحو من أنّ العقل دائماً يتبصّر بعواقب الأمور، و يختار الأفضل و الأرجح الأصلح في النّهاية، مهما تحمّل من الألم والمشقّة في بادئ الأمر؛ أمّا الهوى، فعلى خلاف ذلك^(٩٩) فاتّباع الرأى الهوائي يكون بدون حجة ظاهرة و عذر واضح، وإنّما بصرف الميل و حبّ النّفس؛ على حين أنّ اتّباع الرأى العقلي يكون بدليل واضح و عذريّين، ولو أنّ النّفس تكرهه و لا تستطيعه^(١٠٠). و يقول:

«من أجل أنّ الهوى يتشبّه في مثل هذه الأحوال بالعقل و يدلّس نفسه و يوهّم أنّه عقليّ لا هوائيّ وأنّ ما أراه خيرة لا شهوة بأن يدلّي ببعض الحجاج و يقنع بعض الإقناع، لكن إقناعه و حجّته هذه لا تلبث إذا قوبلت بالنّظر المستقيم أن تدحض و تبطل». وأخيراً يقول: «و الكلام في الفرق بين ما يريه العقل و ما يريه الهوى باب عظيم من أبواب صناعة البرهان ليس نقله إلى هذا الموضع اضطرارياً»^(١٠١).

و الواقع أنّ القياسات التي لا تقوم على البرهان والعقل، تضعف في صناعة البرهان بالقياسات العقليّة. كما يشير الرازي في أحد المواضع إلى وجوب التبصّر بعواقب الأمور و اواخرها بطريق «التّمثيل والقياس العقلي» و تنكب الأمور الضارّة و المسارعة إلى الأمور

النافعة^(١٠٢) أمّا تعبير القياس العقلي، فقد تكرر استخدامه في الكتب الفلسفية، وهو يعنى البرهان^(١٠٣).

و أما كلمة «الهوى»، فتشاهد مقصورةً و ممدودةً فى مواضع متعددة من القرآن^(١٠٤)، وإخراجها أهل اللغة فى أحد معانيها، بمعنى ميل النفس وإراداتها^(١٠٥)؛ و فى تفسير «و أفئدتهم هواء» قيل : أنه «لا عقول لهم»^(١٠٦)؛ كما أنّها تستعمل فى الأدب العربى مقابل العقل، و فى ذلك يقول ابن دريد فى مقصورته :

و آفة العقل الهوى، فمن علا على هواه عقله، فقد نجا^(١٠٧)

و يضع الرّازى العقل والهوى فى مقابل النفوس الثلاث؛ فما كان من موادّ الهوى، كان من آفات العقل؛ فهو يضعف النفس النّاطقة و يقوّى النفس الشّهوانيّة و الغضبّيّة^(١٠٨) أمّا النفوس الثلاث، فقد أخذها الرّازى عن أفلاطون، و فى هذا الفصل الثانى يقول :

«إنّ فلاطن شيخ الفلاسفة و عظيمها يرى أنّ فى الإنسان ثلاث أنفس يسمّى إحداها النفس النّاطقة والإلهيّة والأخرى يسمّيها النفس الغضبّيّة والحيوانيّة والأخرى يسمّيها النفس النباتيّة والنّامية والشّهوانيّة. و يرى أنّ النفسين الحيوانيّة والنباتيّة إنّما كونتا من أجل النفس النّاطقة. أمّا النباتيّة فلتغدّو الجسم الذى هو للنفس النّاطقة بمنزلة آلة و أداة... فأما الغضبّيّة فلتستعين بها النفس النّاطقة على قمع الشّهوانية... و ليس لهاتين النفسين - أعنى النباتيّة والغضبّيّة - عنده جوهر خاص يبقى بعد فساد الجسم كجوهر النفس النّاطقة...» ثم يقول : «و يرى أن يجتهد الإنسان بالطّب الجسدانىّ و هو الطّب المعروف، والطّب الرّوحانىّ و هو الإقناع بالحجج والبراهين، فى تعديل أفعال هذه النفوس لئلاّ تقصّر عمّا أريد بها و لئلاّ تجاوزة». ثم يشرع فى بيان تفريط هذه النفوس وإفراطها^(١٠٩).

فهذا التقسيم الثلاثىّ للنفس، الذى ظهرت الفضائل الأربعة بناءً عليه، هو من ابتكارات أفلاطون؛ هذه الفكرة التى تركت أثراً ظاهراً فى المسلمين؛ فقد أشار أفلاطون فى موارد متعدّدة إلى أجزاء النفس الثلاثة؛ من ذلك فى كتاب الجمهوريّة حيث يقول : لتذكّر أنّنا قسمنا النفس إلى ثلاثة أجزاء، و نحن نستطيع عن طريق نسبة كلّ منها للآخر، أن نشخص الطّبائع المختلفة : العدالة والعفة والشّجاعة والحكمة^(١١٠)؛ و فى كتاب طيماوس حيث يقول : لقد قلت مراراً أنّ أنواع النفس الثلاثة قد وضعت فينا، ولكلّ منها حركة؛ و لا تكرر على وجه التلخيص، أنّه اذا تعطلت أىّ منها و لم تؤدّ حركتها الطّبيعية، فإنّها تضعف جدّاً، أمّا ما يتعهّد بالتربيّة منها و يؤدّى فعاليته، فيصبح قوياً للغاية^(١١١).

كما أشار جالينوس هو الآخر إلى هذه النفوس الثلاث في مواضع مختلفة من كتاب **جوامع طيماوس في العلم الطبيعى**؛ من بينها، هناك حيث اختتم بحث الأمراض البدنيّة و تناول الأمراض العارضة على النفس؛ فهو يوصى أولاً بالعناية بصحّة هذين الاثنين، البدن والنفس معاً، والمحافظة عليهما في حالة اعتدال؛ ثمّ يقول بعد ذلك: يجب أن تتوافق النفس والبدن، فإذا تغلب أحدهما على الآخر، فإنّ ذلك يستوجب أمراضاً؛ وللحيلولة دون ذلك، ينبغي أن نعيد النفس عن طريق الفكر والتعلّم، والبدن عن طريق الرياضة، الى الاعتدال الطبيعى؛ والنفس التي تتعهد بتدبير هذا الأمر، النفس الإلهيّة؛ ويجب عليها أن تترىض بحركاتها المخصوصة حتّى تكون أكثر صحّة وقوّة؛ فإذا ما وجدت النفس الغضبيّة والشهوانيّة رياضيتهما، على حين أهملت النفس الناطقة فلم تجد رياضيتهما، قويت هاتان النفسان البهيميّتان، وضعفت النفس الناطقة التي جعلها الله موجباً لسعادة الآدمي. وما أسعد من كانت هذه النفس فيه أكثر قوّة و سيطرة^(١١٢) وكذلك في كتابه كتاب الأخلاق يذكر النفوس الثلاث و حركاتها بالتفصيل؛ ممّا جاء ملخصه في مختصر كتاب الأخلاق؛ فهو يقول: إنّ حركات النفس الشّهوانية والنفس الغضبيّة، مضرّة بقوى النفس الناطقة؛ فالنفس الشّهوانيّة مباينة للنفس الناطقة، و قد وضعها الله في الآدمي لأنّها ضرورية للحياة و التناسل^(١١٣)؛ والنفس الغضبيّة هي الأخرى بالنسبة للنفس الناطقة بمنزلة الكلب للصياد و الحصان للفارس، فهذا الكلب و هذا الحصان، يساعد أن الصياد والفارس حسب إرادتهما، وإن اتفق أحياناً أن يتصرّفا على خلاف إرادتهما^(١١٤).

أمّا حميد الدين الكرمانى فيعمد في إيراداته على الرّازى الى انتقاد هذا القول الّذى رواه الرّازى عن أفلاطون؛ «بكون النّامية الشّهوانيّة والغضبيّة الحيوانيّة والنّاطقة الإلهيّة، أسماء لأفعال صادرة عن فاعل واحد، قياماً بماله جعل، كما لا للشّخص، يستحقّ بكلّ فعل منها أسماء... كالنجار الّذى تصدر عنه أفعال بآلاته و يقال إذا ثقب بالمثقب أنّه ثاقب و إذا نشر بالمنشار أنّه ناشر و إذا نجّر بالقدوم أنّه نجّار و هو واحد، و تبطل منه هذه الأفعال إذا ترك الآلة، و كرّبان السّفينة الّذى يأمر برفع الشّراع و حطّه و إرساء الأنجر و جذبه و نزف الماء من الجمّة و قذفه والغوص في الماء لسدّ منفذه إلى السّفينة و إصلاحه، تبطل هذه الأفعال والأمر بها إذا خرج إلى البرّ، و هو واحد^(١١٥)». إلّا أنّه كما سبق ان قيل، فإنّ أغلب المعارضين للرّازى كانوا ممّن يستلهمون أرسطو و أتباعه؛ و قد انتقد أرسطو هذا التّقسيم و سار أتباعه على غرارهِ.

فأرسطو في كتاب النفس يقول : أنى لنا إمكان العلم بأجزاء النفس، ماهى، و ما عددها؛ فمن الواضح أن عددها من جهة، لا يتناهى، و لا يكفى أن نَميزها كبعض الفلاسفة الى جزء عاقل (= ناطقة) و جزء غضبى و ثالث شهوانى، أو نقسمها كبعض آخر إلى جزء عاقل و آخر غير عاقل؛ هذا، لأننا لوبحثنا عن المميزات التى تبتنى عليها هذه الأقسام الثلاثة، لتأت لدينا أجزاء أخرى، يمتاز أحدها عن الآخر أيضاً^(١١٦).

و ثامسطيوس (Themistius) فى تفسير المقالة الثالثة من كتاب فى النفس لأرسطو De Anima، بعد أن يحصر النفس فى قوتين محدودتين، يعنى الحاكمة والمحركة، يتصدى فى الأثناء للبحث فيما إذا كانت هاتان القوتان جزء من النفس منفصلاً بالمقدار والمعنى، أم أنهما عين النفس؛ و إذا كانتا جزءاً من النفس، أتكونان غير هذه القوى الثلاث المشهورة المعروفة بالفكرية والغضبية والشهوانية، أم أنهما إحداها؛ و فى هذا أيضاً شك كثير، إذ هل النفس لها أجزاء متميزة بالمقدار والموضع، أم لها قوى كثيرة مستقرة فى موضع واحد كما تستقر الحلاوة فى العبير والبياض فى التفاح؛ فإذا كانت هذه القوى أجزاءً للنفس، فما عددها؟ أهى منحصرة بهذه القوى الثلاث للنفس كما يعتقد جماعة بذلك، أم أنها أكثر، إذا أنه يظهر من تعداد أجزاء النفس أن إحصاءها وعدّها أمر صعب^(١١٧).

كما أن جالينوس أيضاً يشير إلى وجود هذه النفوس الثلاث وواقعيتها، وإن كان يقف على الهامش بالنسبة لكيفيتها و ما أورده الأرسطيون عليها؛ فهو فى أوّل كتابه الاخلاق، الذى يروى فيه عقيدة الفلاسفة القدماء و أرسطو والمتأخرين من الفلاسفة عن الأخلاق فيما إذا كانت من أجل النفس الناطقة أو غير النفس الناطقة، يقول : لقد بينت هذا فى كتابى الموسوم بـ آراء بقراط و أفلاطون حيث وضحت تماماً أن فى آدمى شيئاً يقبل الفكر به الصورة، و شيئاً آخر يظهر به الغضب، و شيئاً ثالثاً تنشأ عنه الشهوة؛ و لا استشعر الهية فى أن تكون هذه الأشياء نفوساً مختلفة، أو أجزاء نفس الانسان، أو ثلاث قوى مختلفة لجوهر واحد؛ و الآن فى هذا الكتاب، أطلق على الشئ الذى يحصل منه الفكر، النفس الناطقة والنفس المفكرة، سيان كان ذلك الشئ نفساً على حدة أو جزءاً أو قوة؛ والشئ الذى ينشأ عنه الغضب نفساً غضبية أو نفساً حيوانية؛ والشئ الذى تنبعث منه الشهوة، نفساً شهوانية أو نفساً نباتية^(١١٨).

و هكذا ممّا تقدّم، يتّضح أساس و أصل فكرة تقسيم النفس؛ هذا التقسيم الثلاثى، الذى ورد عند الرازى، و كان أيضاً منشأ الإيرادات التى أورد بها حميد الدين الكرمانى عليه.

فإن كانت هناك كلمة تقال، فهي أنّ نظرية النفوس الثلاث والفضائل الأربع، الّتي تستمدّ أصلها من أفلاطون، كان لها الأثر المهمّ على كتب الأخلاق الإسلامية؛ فقد نقل المسلمون كلّ هذا مع طفيف من الاختلاف؛ كما أسّسوا تقسيماتهم و تعريفاتهم على ذلك الأساس^(١١٩). بمعنى أوّلاً أنّهم ذكروا الفضائل الأربعة، ثم ذكروا الرّذائل الّتي تمثّل الطّرف المقابل لها؛ وإذاك جعلوا كلا من هذه الطّبائع الثّمانية جنساً تندرج تحته أقسام. و تهذيب الأخلاق لابن مسكويه، مثل كامل لهذا المنهج. أمّا الرّازي، فكما سبق أن أشير قد أسّس كتابه على قاعدة العقل والهوى، و كان يعتقد بأنّ الفضائل والرّذائل مظهر لهما.

و أمّا الفصل الرّابع^(١٢٠)، فقد عنوانه الرّازي بعنوان «في تعرّف الرّجل عيوب نفسه»؛ و هو عنوان مقالة لجالينوس، و قد سبق أن تعرّضنا لها بالحديث. كما أنّ الرّازي يصرّح في ختام هذا الفصل، بأنّ هذا الفصل خلاصة مقالة ذلك الحكيم، فيقول :

«من أجل أنّ كلّ واحد منّا لا يمكنه منع الهوى محبةً منه لنفسه و استصواباً و استحساناً لأفعاله، و أن ينظر بعين العقل الخالصة المحضة إلى خلّاتقة و سيرته - لا يكاد يستبين ما فيه من المعاييب و الضّرائب الذّميّة، و متى لم يستبين ذلك فيعرفه لم يقلع عنه إذ ليس يشعر به فضلاً عن أن يستقبّحه و يعمل في الإقلاع عنه - فينبغي أن يسند الرّجل أمره في هذا إلى رجل عاقل كثير اللّزوم به و الكون معه، و يسأله و يضرع إليه و يؤكّد عليه أن يخبره بكلّ ما يعرفه فيه من المعاييب، و يعلمه أنّ ذلك أحبّ الأشياء إليه و أوقعها عنده، و أن المنة عليه منه تعظم في ذلك و الشّكر يكثر، و يسأله أن لا يستحييه في ذلك و لا يجامله، و يعلمه أنّه متى تساهل و ضجّع في شيء منه فقد أساء إليه و غشّه و استوجب منه اللّائمة عليه^(١٢١)». و لقد توجّه ابن مسكويه هو الآخر إلى هذا الموضوع الذّي يجد أصله لدى جالينوس، إلّا أنّ له رأياً مخالفاً في هذا الصّدّد؛ فهو يقول : يجب على من يريد صحّة نفسه أن يستقصى عيوبها، و لا يقبل ما قاله جالينوس في هذا الباب^(١٢٢)؛ كما يبيّن عقيدة جالينوس بعد ذلك بالتّفصيل. أما رأى جالينوس فقد كان ذاتاً لدى علماء الاسلام؛ و يروى أبو الوفا مبشّر بن فاتك أيضاً عن جالينوس أنّه قال : إذا اختار رجل آخر ليفحص ما يؤدّيه كلّ يوم و يبيّن له صوابه من خطّئه، فمن العبث أن يظنّ في نفسه أنّه أعقل الرّجال^(١٢٣).

و قد أشار جالينوس في موارد متعدّدة من كتابه علاج هوى النفس إلى هذا الموضوع؛ و فيما يلي أحد هذه الموارد، إذ يقول : من حيث أنّنا نحبّ أنفسنا إلى حدّ الإفراط، كان من غير الممكن أن نطلّع على هواها و ندرك أخطأها؛ و من ثمّ ينبغي أن نحيلها إلى

عهدة آخر. ثم يقول عن ذلك الشخص الآخر و كيفية انتخابه، إنّه : إذا رأيت في بلدتك شخصاً أو سمعت بفضله و أنّه موضع لحمد الناس، فهو لا يتملّق أحداً بمدحه، يجب أن تقترب منه لترى ما إذا كان على ما يقوله الناس عنه و ما يمتدحوه به، أم لا؛ فإن رأيت أنّه يتردّد على منازل الأغنياء و أرباب القدرة أو حتّى يذهب إلى منزل السلطان، و أنّه يحترمهم لذهبهم و قوتهم و يجالسهم على مائدة واحدة، فتيقن أنّهم كذبوك القول بأنّ هذا الرجل لا يقول إلّا الحقيقة و إنّما وجوده كلّ شر؛ لأنّه طالب الوجاهة و الجاد و الذهب و القوّة. أمّا إذا رأيت أنّه رجل لا يتملّق الأقوياء و المقتدرين مطلقاً و لا يذهب لزيارتهم و لا يجلس على موائدهم، بل يعيش طبق الأصول الصّحيحة، فاعلم أنّ ذلك الرجل من يقول الحقيقة؛ فتقرّب إليه، و التمس منه في الخلوة أن يكشف لك في الحال ما فيك من أثر لهوى النفس؛ و قل له إنّك ستكون كثير الامتنان من خدمته هذه، و ستعتبره في منزلة أعلى ممّن ينقذك من المرض الجسماني. فإن لم يقل لك شيئاً بهذا الخصوص بعد مدّة، تقرّب إليه ثانية ملحاً عليه؛ فإن قال هذه المرّة إنّّه لا يرى منك ما يحكى عن هوى النفس، لا تتعجلنّ تصديقه و لا تحسبن أنّك قد تحرّرت من الخطأ فجأة، بل احتمل أنّ ذلك الشخص لم يولك العناية الوافية، و أنّه قد غفل عن هذا الأمر، أو أنّه خشى لو أخبرك الحقيقة يصبح محللاً لنفورك منه، أو أنّه لم يصدّق أنّك تودّ من صميم قلبك و روحك أن تقف على خطاياك (١٢٤).

و يشير الرّازي في ختام هذا الفصل إلى أنّ الآدمي يجب أن يقف على عيوبه عن طريق الجيران و زملاء العمل و الأصدقاء و حتى الأعداء. و يقول إنّ جالينوس كتب في هذه الشأن كتاباً أطلق عليه في أن الأخيار ينتفعون بأعدائهم و فيه يذكر فوائد عادت عليه من قبل أحد أعدائه. و كان لمقالة جالينوس هذه أيضاً شهرة عظيمة؛ و قد ذكرها ابن مسكويه في كتابه و قال : إن هذا المطلب، يعنى، استفادة السّعداء من أعدائهم، صحيح، و لا يختلف مع ذلك أحد. و هذه الفكرة هي منظور الشّاعر العذب البيان، سعدى حيث قال :

أين العدوّ الفاجر الخبيث حتّى يطلّغنى على عيبي (١٢٥)

و هكذا يقول الرّازي في مكان آخر بخصوص عدم اطلاع الآدمي على عيوب نفسه : إنّ الآدمي أعمى عن عيوب نفسه و هو يتصوّر القليل من محاسنه أكثر مما هي عليه (١٢٦). و هذا التّعبير أيضاً له سابقة في كلام أفلاطون، حيث يقول : لقد وضع في طبيعة الآدمي أنّه يغضّ الطرف عن خطايا المحبوبة، و ليس هناك محبوب للآدمي أحبّ من النفس (١٢٧). و من قوله أيضاً : العاشق أعمى بالنسبة للمعشوق (١٢٨).

و بذكر جالينوس هذا المطلب في كتاب معالجة هوى النّفس بتفصيل أكثر على هذا النّحو: ... كما يقول ايزوب، زنبيلان معلّقان في عنقنا، أحدهما من الأمام والآخر من الخلف، فأما الزّنبيل الأمامي فمملوّ بعيوب الآخرين و الزّنبيل الخلفي مملوّ بعيوبنا؛ ولهذا نرى عيوب الآخرين، و أمّا عيوبنا فنبقى عنها غافلين. وقد بيّن أفلاطون دليل هذا الوجه، من أنّ عين العاشق بالمعشوق عمياء؛ وبناءً عليه، إذا كان كلّ منّا يحبّ نفسه أكثر من أيّ شيء، فإنّ ذلك يقتضى أن يكون أعمى بالنّسبة لها؛ فكيف يمكنه إذن أن يرى سيّئاته؟ وكيف يمكنه تشخيص خطئته؟ (١٢٩).

و هذا هو المضمون بالذّات، الّذي يشاهد في الأحاديث النّبويّة بصورة «حبّك الشّيء يعمى و يصم» (١٣٠) كما قد استعمل في الأدب الفارسي أيضاً، يقول مولوى :
 أنا في وجودك لا وجود لي فانا محبّ، و الحبّ يعمى و يصم (١٣١)
 كما أنّ المثل الّذي ضربه ايزوب (١٣٢) يشاهد عينا في كتاب مختصر الأخلاق لجالينوس؛ و يحتمل أن يكون من قام بتلخيص الكتاب قد حذف اسم ايزوب للاختصار، و نسبه الى حكيم، و فيما يلي عين العبارة الواردة في هذا الكتاب :

و قد قال حكيم : إنّ في عنق كلّ واحد من النّاس مخلاتين واحدة من قدّامه و أخرى من خلفه و في الّتي بين يديه عيوب النّاس و في الّتي من خلفه عيوب نفسه و لذلك يرى كلّ واحد من النّاس عيب غيره على الاستقصاء و الحقيقة و لا يرى شيئاً من عيوب نفسه» (١٣٣).

و يدرج الرّازي الباب الخامس تحت عنوان «في دفع العشق و الإلف و جملة من الكلام في اللّذة». و هو يستهلّ كلامه عن العشق بقوله : إنّ هذه البليّة بعيدة عن طبّاع من علت همهم و كبرت نفوسهم من الرّجال؛ فليس أشقّ على أمثالهم من الخضوع و الخشوع و إظهار الاحتياج و العوز؛ إنّهم عند ما يدور بخلد هم أنّ العشّاق لا مندوحة مبتلون بمثل هذا القبيل من الحيرة، يتأبّون بأنفسهم عن هذه الورطة؛ و حتّى إذا ابتلوا بها فإنّهم يجتهدون في أن يتحمّلوا حتّى يخرج الهوى من قلوبهم؛ و هكذا حال أولئك المشتغلين بالأعمال المهمّة و المشاغل الضّروريّة دنيويّة كانت أم دينيّة... أمّا الخنثون من الرّجال و الغزلون و الفراغ و المترفون و المؤثرون للشّهوات الّذين لا يهتمّهم سواها و لا يريدون من الدّنيا إلّا إصابتها، و يرون فوتها فوتاً و أسفاً، و ما لم يقدرُوا عليه منها حسرةً و شقاءً فلا يكادون يتخلّصون من هذه البليّة؛ لا سيّما إنّ أكثر النّظر في قصص العشّاق و رواية الرّقيق الغزل من الشّعرو سماع

السَّجَى من الألحان و الغناء...» ثم يصل بالحديث إلى العشق الحيوانى و اللذة الجسمانيّة. فيقول : «إنَّ العشاق يجاوزون حدَّ البهائم فى عدم ملكة النَّفس و زَمَّ الهوى و فى الانقياد للشّهوات». كما أنّه أورد فصلاً مشبعاً فى معرض الجواب على أهل الظّرف و الأدب، ممّن يغتابون الفلاسفة فى هذا الصدد، يقول : «إنّهم يدّعون بأنَّ العشق خاصّ بالطّبائع الرّقيقة و الأذهان اللّطيفة، و إنّ كثيراً من الأدباء و الشعراء و السّراة و الرّؤساء و حتّى الأنبياء، كان لهم حظّهم من هذه الموهبة، على حين أنّ واقع الأمر على العكس، لأنّ أصحاب الطّبائع الغليظة و الأذهان البليّدة ممّن يكون مجال الفكر و النّظر لديهم محدوداً، هم الذين يقبلون على الميول النّفسانيّة و اللذات الشّهوانيّة؛ فال يونان، مع أنّ طبائعهم أرقّ و حكمتهم أكثر ظهوراً من غيرهم، إلّا أنّ العشق قليلاً ما يرى بينهم. ثم يروى مناظرته مع واحد من هذا القبيل من الأدباء كان يظنّ أنّ العلم منحصر فيما لديه، و أمّا ما وراء ذلك فهو الجهل أو الرّيح على حدّ التعبير؛ و هناك يسأله الرّازى، هل العلوم اضطراريّة أم اصطلاحيّة؛ و هما الآخران جوابان حتّى ألزم ذلك الأديب و تغلب عليه؛ و الشّيخ الذى دارت هذه المناظرة فى حضوره يتضحك و يقول له : «ذق يا بنى طعم الذى هو على الحقيقة علم» (١٣٤). هذا، و قد اقتبس إليها النّصيبى مطران نصيبين قصّة الرّازى هذه، فى الرّسالة التى كتبها للأستاذ أبى العلاصاعد بن سهل الكاتب، و التّى ذكر فيها مناظرته مع الوزير المغربى (١٣٥).

و كثيراً ماورد ذمّ العشق و مدحه فيما كان لدى المسلمين من المنابع؛ إلّا أنّ الرّازى كان فى ذمّة للعشق واقعاً تحت تأثير الحكماء اليونان، و خاصّة أنّه يصرّح بأنّ العشق فى اليونان قليل، و أنّ فلاسفتهم يصرفون رقة طبع أذهانهم و لطافتها إلى المعضلات العلميّة (١٣٦).

كما روى عن سقراط أنّه قال : العشق جنون، و له ألوان مختلفة كما للجنون من ألوان مختلفة (١٣٧). و روى عن أفلاطون أنّه قال : العشق على نوعين إلهيّ و إنسانيّ؛ الأوّل ممدوح محمود، و الثّانى معيب مذموم (١٣٨). و قال أرسطو فى كتاب أخلاق نيكوماخس : العشق الظّاهرى لا دوام له، لأنّ العاشق يحبّ المعشوق للذة، و المعشوق يحبّ العاشق للمنفعة، و كلا اللذة و المنفعة فان (١٣٩). كما يشاهد عين هذا البيان فى كتاب أخلاق أدميا (١٤٠) *Ethica Eudemia* و هو نفس التعبير الذى عبّر عنه ابن مسكويه : «أحد هما يلتذّ بالنّظر و الآخر ينتظر المنفعة» (١٤١).

و قيل فى مدح العشق، إنّهُ منبع النّسب العلويّة و الفلسفيّة و أصلها جميعاً؛ و لو لم

يكن العشق لما وجدت الحركة والمحرك والكامل والمكمل في الوجود^(١٤٢). وحدث أن قالوا لعالم: أن ابنك أصبح عاشقاً، فقال: لا بأس عليه، فسيجعله العشق لطيفاً ظريفاً دقيقاً^(١٤٣). فالدعوى في كلام الرازي إذن، وبناء على هذين الطرفين، مشخصة في سائر المنابع أيضاً. على أنه ممّا لا يحتمل الشك، أن قصد الرازي هو العشق الظاهري الإنساني؛ ماذا والآ، فلا خلاف هناك بينه وبين أستاذه أفلاطون في صدد العشق المعنوي الحقيقي. هذا، إلى أنه يروى في نفس هذا الباب قصة أفلاطون والتلميذ العاشق لحرفته، وكيف أن أفلاطون تغلب عليه وألزمه الدليل والبرهان حتى غسل قلبه من العشق ولازم مجلس أفلاطون العلمي^(١٤٤).

ونجد مسألة ذمّ العشق ونسبتها إلى الحكماء اليونان، هذه المسألة التي يميل الرازي أيضاً إليها، انعكاسها في بعض المنابع الإسلامية؛ منها ما نراه لدى أبي الحسن عليّ بن محمد الديلمي في الكتاب الذي ألفه عن العشق والمحبة، وفيه ينقل أنظار الحكماء واللاهيين والمتكلمين والفلاسفة والمنجمين والأطباء والمتصوفين؛ حيث يروى أن أحد تلامذة أرسطو سأله: أيها الحكيم، أخبرنا عن ماهية العشق وعمّا يتولّد منه: فقال في جوابه: العشق طمع يولد في القلوب ويطربى فيها، وأخيراً ينتهي إلى الغمّ والسّهاد والحزن وفساد العقل. و يقول مؤلف الكتاب (= الديلمي): يتّضح من هذا الجواب أن السائل كان طبيعياً وقد أجيب بما يتفق وحاله فقد كان أرسطاطاليس رجلاً إلهياً^(١٤٥). و يروى كذلك في الفصل الذي أورده عن ذمّ العشق، عن فورس الطيّب أنه قال: إن العشق قليل في بلاد اليونان، لأن أكثر الناس يشتغلون بالطب والفلسفة ولا يشوبون أنفسهم بهذه الشائبة. كما يروى عن طبيب آخر أنه قال في جواب على سؤال عن العشق: إن العشق ينشأ من تأخير المعرفة، والعشاق جميعاً ضعاف العقول.

و يقول مؤلف الكتاب بعد ذلك بالتفصيل بين اليونان والطبيين، ويقول: إن العشق والمحبة عند اليونان نادرة، لانصراف همّهم الأكبر إلى الإلهيات؛ أمّا الطبيعيّون فلا عذر لهم في أن يعيبوا العشق، لأن همّهم لا تتجاوز عالم الطبيعة^(١٤٦). وبناءً عليه، يتجلى كيف كان الرازي، وهو الطبيب الفيلسوف، ميّالاً في هذا الأمر إلى أسلافه من الأطباء والفلاسفة اليونانيين، معتقداً بضرورة بقائه بعيداً عنه، حتى يوفر لنفسه فراغ البال الذي يمكنه من التحقيق العلمي والتحصيل.

ثمّ يتعرّض الرازي في نفس هذا الفصل لبحث اللذة، فيقول: «ويظنّ بها من لا رياضة

له أنها حدثت من غير أذى تقدّمها، و يتصوّرها مفردة خالصة بريّة من الأذى. وليست الحال على الحقيقة كذلك بل ليس يمكن أن تكون لذّة بتّة إلا بمقدار ما تقدّمها من أذى الخروج عن الطّبيعة». و حتّى يمهد لأصل اللذّة هذا، يعرفها على أنها هي الرّجوع إلى حالتنا الأولى الطّبيعيّة بعد الخروج منها بسبب أمر مؤذ. و مثال ذلك: «رجل خرج من موضع كنين ظليل إلى صحراء ثم سار في شمس صيفيّة حتّى مسّه الحرّ ثمّ عاد إلى مكانه ذلك، فأنّه لا يزال يستلذّ ذلك المكان حتّى يعود بدنه إلى جالته الأولى، ثم يفقد ذلك الاستلذاذ مع عود بدنه إلى الحالة الأولى، و تكون شدّة التذاذ بهذا المكان بمقدار شدّة إبلاغ الحرّ اليه و سرعة هذا المكان في تبريده. و بهذا المعنى حدّ الفلاسفة الطّبيعيّون اللذّة^(١٤٧)، فإن حدّ اللذّة عندهم هو أنّها الرّجوع الى الطّبيعة...» و بعد هذا يقول: إنّ بين هذا الموضوع بالتّفصيل في مقال كتبه بعنوان في مائيّة اللذّة و قد نوّه من فهرسوا الكتب الرّازي بكتابه هذا عن اللذّة^(١٤٨). كما أنّ للرّازي في هذا الباب مناظرات مع أبي الحسن الشّهيد بن الحسن البلخي الفيلسوف المتكلّم الشّاعر المتوفّى قبل سنة ٣٢٩، دوّنت بصورة مقالة أشار إليها أبوريحان البيروني بعنوان فيما جرى بينه وبين الشّهيد البلخي في اللذّة^(١٤٩). و ممّا يبعث على الأسف أن يدنا خالية من أي أثر لمقالتي الرّازي هاتين، اللهمّ إلاّ ما يقدمه ناصر خسرو الفيلسوف الشّاعر المعروف في كتاب زاد المسافرين على سبيل الرّد و التّقض. و يستنبط من مقارنة كلام الرّازي في الطّب الروحاني بما جاء في زاد المسافرين أنّ الحكيم ناصر خسرو، قد وقع على أصل مقالة الرّازي؛ فهكذا يقول ناصر خسرو: «قول محمّد زكريّا هو أنّه يقول: اللذّة لا شيء إلاّ الرّاحة من التعب و لا تكون اللذّة إلاّ على أثر التعب» و يقول: «إذا اتّصلت اللذّة صارت تعباً»، و يقول: «و حالما لا تكون لذّة و لا تعب فهي الطّبيعة، و هي لا تدرك بالحسّ»^(١٥٠)؛ ثمّ وجه مثاله على هذا النّحو: «و إذاك شرح ابن زكريّا هذا القول، فقال: «كرجل في منزل لا هكذا بارد فيرتعد من البرودة و لا هكذا حارّ فيتصبّب عرقاً، حتّى يعتاد جسده على ذلك المنزل فلا يحتر فيه و لا يتبرّد؛ و فجأة ترتفع الحرارة في المنزل حتّى يرهق الرّجل و تنحلّ طاقته و يفقدها؛ ثمّ يهب بعد ذلك نسيم بارد في المنزل شيئاً فشيئاً؛ فإنّ هذا الرّجل الذي كان متعباً فيه بما أخرج به عن طبيعته، يبدأ التلذذّ بهذه البرودة، لأنّه أخذ في الرّجوع الى الطّبيعة، حتّى يعود بتعبه إلى ما كان عليه قبلاً أي، لا برودة و لا حرارة»^(١٥١)

و لفكرة الرّازي هذه، سابقة في آثار أفلاطون و جالينوس و غيرهما من الفلاسفة القدّامي؛ فقد أورد أفلاطون في كتاب فيلبس Philebus المبتنى على الحوار بين سقراط و

بروتارخس (Protarchus) و فيلبس، ما يأتي :

بروتارخس : ما هما (= اللذة و الألم) وكيف نجدهما؟

سقراط : إذا لم يكن قد اشتبه علىّ، فقد قلت مراراً إنّ الألم و الوجع و التعب و عدم الرّاحة و أنواعها جميعاً، تنشأ نتيجةً لفساد الطّبيعة...

بروتارخس : أجل، لقد قيل هذا الموضوع عدّة مرّات.

سقراط : ولقد اتّفقنا نحن أيضاً على أنّ اللذة إعادة الحالة الطّبيعية؟

بروتارخس : حقّاً (١٥٢).

و هكذا روى جالينوس في كتاب جوامع كتاب طيماوس في العلم الطّبيعي : ثمّ قال (= طيماوس)، إنّ أفلاطون بعد ذلك قال عن اللذة و الألم : «أما أمر اللذة و الألم فالتّفكير فيه واجب على هذا الأساس؛ لأنّ كلّ أثر يخرج بجملته عن المجرى الطّبيعي و يظهر دفعة، يحدث الألم؛ و العودة بنفس المنوال إلى الحالة الطّبيعيّة، تحدث اللذة؛ أمّا ما يظهر بالتّدرّج، فغير محسوس؛ و ما كان على عكس ذلك، فإنّ نفس ذلك الأثر يظهر في العكس أيضاً؛ و ما يحدث بسهولة لا يحسّ، فلا لذة هناك و لا ألم» (١٥٣). و قد نسبت نفس العقيدة إلى جالينوس : يقول أبو الحسن العامري : قال جالينوس : «الألم عبارة عن خروج البدن من الحالة الطّبيعيّة في وقت قليل و بمقدار كبير؛ فلو أنّه خرج بمقدار قليل لم يحدث الألم، و كذلك لو خرج بمقدار كبير في مدّة كبيرة؛ و اللذة عبارة عن الرّجوع إلى الحالة الطّبيعيّة في مدّة قليلة، فلو أنّه رجع، سواء بمقدار قليل أو كبير، و إنّما في مدّة كبيرة، فالظاهر أنّ الألم يظهر، و لكنّه لا يستتبع لذة». كما ينقل العامريّ في هذا الباب قول غرغوريوس من أنّه قال : «إنّ التعب ينشأ من التّحول إلى خلاف المجرى الطّبيعي، و الرّاحة من التّحوّل إليه» (١٥٤).

و بين المسلمين، علاوة على الرّازي، نجد ابن مسكويه قائلاً بهذا التعريف للذة و الألم، و ذلك حيث قال : «اللذة تحصل للملئذ إذا كان قد حصل له ألم من قبلها؛ فاللذة عبارة عن وجود الرّاحة من الألم؛ و كلّ لذة حسّية عبارة عن التّخلّص من الألم و التعب» (١٥٥). كما يعتقد البعض أيضاً، أنّ هذا الرّأي الذي قاله أفلاطون في البداية، لم يفهم على وجهه الصّحيح؛ فأبو الحسن الطّبري يصرّح في الفصل التاسع و الأربعين، عن اللذة و الألم، من كتابه، بأنّ علّة اختلاف المتأخّرين في أمر اللذة و الألم، هي عدم فهمهم لنظر أفلاطون حيث قال : «الألم يستحيل إلى لذة و اللذة إلى ألم؛ و لو أنّ اللذة و الألم هما طرفا حالة الاعتدال؛ و لكلام أفلاطون تفسير غامض، أخطأ الكثيرون ممّن أطلعوا عليه، فعدّلوا عمّا قاله» (١٥٦). و

هناك، حيث أقام أفلاطون اللذة المعنوية على نفس القاعدة، و قال : إنّ لذة المعرفة عبارة عن استكمال التقصان، يقول العامري : «من الممكن أن يكون أفلاطون قد قال هذا على سبيل التمثيل فقط»^(١٥٧). و قد نقل هذا التوجيه الأفلاطوني في مبحث اللذة و الألم من الكتب الإسلامية، و نسب إلى الرازي؛ و ربّما كان أقدم ما ذكر فيه هذا الرأي من المآخذ، هو كتاب الياقوت تأليف أبي اسحق ابراهيم بن نوبخت، و كان يعيش في النصف الأول من القرن الرابع؛ فهو بعد أن يعرف الألم بالإدراك المنافي، و اللذة بالإدراك الملائم، يقول : «و ليس الخلاص عن الألم لذة»؛ و شارح هذا يعنى حسن بن يوسف المطهر المعروف بالعلامة الحلّي، المتوفى سنة ٧٢٦، و من أعظم علماء الإمامية، يقول في شرح هذه العبارة : «فذهب محمد بن زكريّا الطّبيب إلى أنّ اللذة عبارة عن الخلاص عن الألم، و أنّ الألم هو الخروج عن الحالة الطبيعيّة»^(١٥٨).

و جاء في أغلب المآخذ الإسلامية أنّ الرازي قد أخذ رأيه عن اللذة و الألم من «فورون اللّذي». و الواقع أنّ هذا الامر، كما بيّن بول كراوس، قد حدث نتيجة لخلط ابن القفطي و اشتباهه؛ و علّة ذلك أنّ أبانصر الفارابي في كتاب ما ينبغي أن يقدم قبل تعلّم فلسفة ارسطو هناك حيث يقسم أسماء النحل الفلسفية حسب انتسابها إلى الشخص و البلد و الفكرة و العمل و الهدف و يذكرها بالاسم، يقول : «إنّ الفرقة التي تبتنى أسماؤها على ما يظنّها أهلها من الآراء غايةً و مقصوداً في تعلّم الفلسفة، فرقة منسوبة إلى أفيغورس (= ابيقور) و أعوانه، و يعرفون بـ«فرقة اللذة»، لأنّهم يعتقدون أنّ غاية الفلسفة و مقصودها هي اللذة التي تحدث على أثر معرفتها؛ و الفرقة التي تبتنى أسماؤهم على ما يعتقد به أصحابها من آراء و أفكار في الفلسفة، فرقة منسوبة إلى فورون و أصحابه، و يعرفون بـ«المانعة» لأنّهم يمنعون الناس من العلم»^(١٥٩). ثمّ أورد ابن القفطي هذا التّفسيم المذكور في ذيل شرح حال أفلاطون نقلاً عن حنين بن اسحق و الفارابي؛ و حيث كان الواجب أن يذكر اسم فورون ترك المكان على بياض، و جاء باسم فورون حيث كان الواجب أن يذكر اسم أبيقور^(١٦٠)؛ فكان هذا موجباً لدى تناوله حال فورون بالبيان، لأنّ يأتي بعين العبارة المشوّشة هناك، في صدد فورون، و يدعو فرقة بـ«أصحاب اللذة»^(١٦١). و نقل ابن العبري هذا المطلب عيناً في كتابه، و أطلق على محمّد بن زكريّا الرازي - من بين المتأخرين - أنّه من أعوان مذهب فورون^(١٦٢)؛ على حين أنّ الرازي تابع في هذا الأمر لأفلاطون و جالينوس.

و في الفصل السادس يبحث الرازي «في دفع العجب». و هو يعتقد أنّ علّة هذه

العارضة كائنة في أنّ الآدمي يتصوّر نفسه أكثر ممّا هي. ويرجع الرّازي علاج هذا المرض إلى الفصل الرابع «في تعرّف الرّجل عيوب نفسه» و يقول: «الأفضل أن يعهد الإنسان بتقدير محاسنه و مساويه...». و بناءً عليه، فقد أصطنع الرّازي طريقة جالينوس في هذا الباب أيضاً؛ فأبو الوفاء مبشّر بن فاتك يروى عن جالينوس أنّه قال: «العجب عبارة عن أن يتصوّر الآدمي نفسه كما يحبّ، على حين أنّها ليست كذلك».^(١٦٣) كما يقول الرّازي: «ليس على الآدمي ألاّ يعتقد في نفسه أكثر ممّا هي فقط، بل عليه أيضاً ألاّ يتصوّر نفسه أقلّ ممّا هي، بل عليه أن يكون عالماً بنفسه عارفاً بها على أساسها الواقعي». و يقترح جالينوس أيضاً للقضاء على العجب و اصلاح الأخلاق، وجوب معرفة الإنسان بنفسه، فهذه المعرفة بالنّفس «حكمة عظيمة»؛^(١٦٤) كما يقول في موضع آخر: «إنّني لم أتلّق العبارة المعروفة «اعرف نفسك» بأهميّة عظيمة في شبابي، حتّى وصلت في السّنوات البعيدة إلى أن أعقل الرّجال من يستطيعون معرفة أنفسهم كما هي».^(١٦٥) هذا، كما أنّ معرفة النّفس شيء له اعتباره الهامّ في الاسلام ممّا تؤيّد به العبارة «من عرف نفسه فقد عرف ربه»^(١٦٦) و كذلك «رحم الله امرء عرف قدره»^(١٦٧).

أمّا الفصل السّابع فقد جعله «في دفع الحسد». والرّازي يعتقد أنّ الحسد «يتولّد من اجتماع البخل و الشرّ»، و يقول: إنّ الفرق بين الشّرير و الخير هو أنّ الأوّل «من يلتذّ طباعاً مضارّ تقع بالنّاس و يكره ما وقع بموافقتهم»، أمّا الثاني «من أحبّ و التذّ ما وقع بوفاق النّاس و نفعهم». و في رأيه أنّ هذه العارضة تأتي من أنّ الآدمي يغضى عن العقل و يتبع الهوى؛ و علاج ذلك، أن يقمع نفسه البهيمة، منشأ هذه الرّذيلة، عن طريق بصيرة النّفس النّاطقة و قوى النّفس الغضبيّة. و هكذا جالينوس بدوره يعدّ الحسد على نفس المنوال من أسوأ الشّور؛ و يعتقد أنّ الحسود شخص يحزن لراحة الآخرين و توفيقهم؛ و كلّ أنواع الحزن مرض و لكن الحسد أسوأها^(١٦٨) هذا، و يشاهد التّنديد بهذه الرّذيلة في القرآن أيضاً؛ كما عبّر عنها في الادب العربيّ و الفارسيّ بالدّاء الذي لا دواء له:

كلّ العداوات قد ترجى إفقتها الّا عداوة من عاداك من حسد^(١٦٩)
مت حتّى تبرأ أيّها الحسود فهذا هو الدّاء الذي لا تنجو من عذابه الّا بالموت^(١٧٠)

و في الفصل الثّامن الذي يبحث فيه «في دفع المفرط الضارّ من الغضب»، يقول: لقد وضع الغضب في الإنسان حتّى ينتقم به من المؤذي؛ الّا أنّ هذه العارضة إذا تجاوزت حدّها و تلاشى العقل في مقابلها، فما أقسى ضررها و أكبره على الغاضب من المغضوب عليه، ثمّ

يروى عن جالينوس أنه قال : «بأن والدته كانت تثب بفمها على القفل فتعضه إذا تعسر عليها فتحه» (١٧١).

والمحتمل أن يكون الرازى قد أخذ الرواية المذكورة عن القصة التالية، التي أوردتها جالينوس عن أحد الرجال، ثم اختلطت بما قاله عن أمه في مكان آخر، أنه يقول : «عندما كنت لم ازل شاباً مشغلاً بتكميل نفسى، لفت نظرى رجل يحاول جاهداً أن يفتح باباً؛ ولما لم يتم له الأمر طبقاً لمراده، وضع كفه على فمه بجنون و قد عض على المفتاح بأسنانه كالخنزير الوحش، وراح يرفس الباب بأقدامه ساباً مفحشاً» (١٧٢). وأما عن أمه فيقول : لقد كانت على أية حال مهابة للغضب، حتى أنها كانت أحياناً تعض خادماتها (١٧٣). ويستنتج الرازى، أن الفاصلة بين من يفقد تفكيره و رويته في حالة الغضب و بين المجنون ليست بعيدة.

والفصل التاسع «فى اطراح الكذب». و يعتقد الرازى أن الكذب من العوارض الدنيئة التي تظهر نتيجة لتغلب الهوى؛ وأنه ليس للمبتلى بالكذب من ثمرة إلا الندم والحزن والألم؛ إلا أنه يجيز من الكذب نوعاً واحداً فقط، و ذلك ما يكون سبباً لنجاة روح الانسان من الفناء، و لا يعتبره عيباً. و تمهيداً لهذه الفكرة، يورد مثلاً يستدعى الى الذهن قصة الشيخ الأجل سعدى فى الجلستان؛ و ذلك عندما حمد أحد الملوك وزيره الذى كذب حتى ينجى روحاً بريئة من القتل، و عاب على الوزير الآخر الذى كان صدقه مستوجباً لقتل ذلك البريء. و عبارة سعدى المشهورة فى هذا «كذب هادف لمصلحة خير من صدق محرّك لفتنة» (١٧٤) تجرى مجرى المثل فى اللغة الفارسيّة.

أما من الفصل العاشر الى السادس عشر، فعن اطراح الصفات و الأعمال الآتية بالترتيب : البخل، الفضل الضار من الفكر والهم، الغم، الشره، الانهماك فى الشراب، الاستهتار بالجماع، الولع والعبث، و دفعها والتخلص منها.

و لقد اعتبر الرازى بعض هذه الصفات المذكورة من جملة الصفات الرذيلة، و أوصى فى البعض الآخر بالتزام حالة الاعتدال والبعد عن الإفراط و التقصير؛ لأنه يعتقد، كما سوف نرى، بأن الإفراط و التقصير فى بعض الأمور رذيلة، و الاعتدال فضيلة. كما أنه طبقاً لمنهجه المعمول، قد شخّص حوزة كل من العقل و الهوى فى الصفات و الأعمال المذكورة، و بين حكم كل من النفوس الثلاث و وظيفتها فى تحقيق الاعتدال و الابتعاد عن الإفراط و التفريط. و رأى الرازى بخصوص هذه الصفات و بيان كيفية تقويتها فى آدمى و إضعافها،

قريب الشّبه جدّاً لما بيّنه أفلاطون و جالينوس في آثارهما؛ فمثلاً، في صدد تحاشي الغمّ و الحزن، أورد جالينوس في كتابه فصلاً مشبعاً، و علّق نصيحة أبيه له من قوله «لا تحزن على ما فاتك»، (١٧٥) قرطاً في أذن وعيه. كما قال أفلاطون بالاعتدال في تعاطي الخمر، فهو يقول: «لو أنّ تعاطيها كان طبقاً للأصول و الحدود فهي لا تخلو من فوائد، و الّا فهي مضرّة». (١٧٦)

أمّا الفصل السّابع عشر فقد جعله «في الاكتساب والاقتناء والإنفاق»؛ و يقول: «يجب أن يكون مقدار الاكتساب موازياً لمقدار الانفاق و الادّخار». (١٧٧) و كان رأيّه هذا محلّ توجّه العامري، فقد أورد هذا الرّأي في كتابه الذي لم يذكر الرّازي فيه الأمّرة واحدة، حينما قال: «قال محمّد بن زكريّا إنّ الثّروة في الصّناعة، و على الصّانع أن يكتسب بقدر خرجه وادّخاره ليوم الضّيق». (١٧٨)

و يعتقد الرّازي بأنّ على الآدمي في هذا الصّدّد أن يراعى الاعتدال و أن يتحاشى التّقصير و الإفراط؛ فالتّقصير في ذلك يوجب «الدّلة و الخساسة و الدّناء و المهانة» و الإفراط فيه، «الكّد الذي لا راحة معه و العبوديّة التي لا انتضاء لها». كما يعتقد بضرورة اتباع هذا الأمر في موارد ادّخار المال أيضاً، و يقول: «إنّ التّقصير فيه يؤدّي إلى عدمه مع الحاجة إليه، كالحالة فيمن ينقطع به الزّاد في فلاة من الأرض؛ و الإفراط يؤدّي إلى ما ذكرنا أنّه يؤدّي إليه من دوام الكّد و التّعب».

و لقد أشار الرّازي، كما سبق ذكره أثناء بيان النّفوس الثّلاث الأفلاطونية إلى تقصير النّفوس و إفراطها أيضاً، و قال: «يجب أن يعمل الآدمي بمعونة الطّب الجسداني و الطّب الرّوحاني على تعادل هذه القوى؛ و أن يتحاشى التّمايل إلى جانبي التّقصير و الإفراط». هذا، و قد كانت مسألة رعاية الاعتدال و تجنّب الإفراط و التّفريط محلّ نظر الفلاسفة القدماء أيضاً، كما أشار إليها العلماء المسلمون بدورهم بتعبيرات مختلفة، و فيما يلي ننقل صورة مختصرة ممّا قالوه في هذا الشّأن.

يقول أفلاطون: إنّ للأخلاق توابع و مشابهات، ممّا يستوجت الفصل بينها و بين أضدادها؛ فمثلاً: الحياء، و هو محمود، مرحلة الإفراط فيه هي العجز، و هي مذمومة؛ و كذلك ضبط النّفوس محمود، و لكنّه مرحلة الإفراط فيه الخوف، و هو غير محمود (١٧٩).

و يقول أرسطو: إنّ الأفعال الحميدة يفسدها الإفراط، مثل حركات البدن و تناول الطّعام و تعاطي الشّراب بين القلّة و الكثرة؛ فالقلّة و الكثرة تخربان صورة الصّحة و سلامة

البدن، و لكن الاعتدال و التوسط يوجبان حفظ الصحة و دوامها. والفضائل على هذا القرار، تفسد بالقلّة والكثرة كالجبين والتهوّر؛ فمن تسيطر عليه حالة الخوف والرّهبه و يفضل الفرار على الصّمود في المهالك والمعارك، يسمّى جبناً رعيدياً، و هو بعيد عن حالة الشّجاعة والجرأة؛ و ذلك المهاجم الدّاهم لا يتورّع من شيء و يرمى نفسه دون رويّة في المهالك، متهورّ عديم الاكتراث؛ أمّا الرّجل الشّجاع فإنّ سعادته وانتصاره الدّاتي هو أن يحتفظ بحالة الاعتدال، فلا يجنح إلى أيّ من الطّرفين المذكورين^(١٨٠)، كما يقول أيضاً: إنّ الرّذائل تظهر عن طريق الزّيادة و النّقصان. والحالة الوسطيّة هي الممدوحة المحموده^(١٨١).

و يقول جالينوس أيضاً: كما أن اعتدال الأعضاء في الآدمي يوجب جمال البدن، فإنّ اعتدال النّفس يوجب جمالها؛ فالخير و الشرّ للنّفس، كالصّحة و المرض للبدن. و كما أن القبح أو الدّمامة مكروهة للبدن، فهي قبيحة للنّفس أيضاً؛ و قبح النّفس جور، لأنّ الجور عبارة عن قبح النّفوس الثلاث^(١٨٢). كما أنّه في مكان آخر يذكر ذلك المثل العربي «خير الأمور أوسطها»^(١٨٣). و ترجمته الانجليزية هي Moderation is the best^(١٨٤).

و هكذا كما قيل، فإنّ تقسيم أفعال النّفس بحسب إفراط النّفوس و تقصيرها و اعتدالها و قواها، يشاهد في أغلب المنابع الاسلاميّة؛ و من جملتها، أن أبانصر الفارابي يقول: إنّ الخيرات عبارة عن الأفعال المعتدلة التي تتوسّط بين طرفي الإفراط والنّقص، فكلاهما شرّ؛ كما أن الفضائل عبارة عن تلك الهيئات والملكات النّفسانية الواقعة بين الهياتين: أزيد و أنقص؛ فكلاهما يعتبر من الرّذائل^(١٨٥). و يقول يعقوب بن اسحق الكندي: الاعتدال مشتقّ من العدل^(١٨٦). و هذا التّعبير له سابقة، فقد عبّر أفلاطون أيضاً عن تسلّط الآدمي على الرّذائل بالعدل، و عن تغلبها عليه بالجور^(١٨٧) و كما شاهدنا، فقد عبّر جالينوس أيضاً عن دمامة النّفوس الثلاث و قبحها بالجور.

و ابن مسكويه في الرّسالة التي كتبها إلى أبي حيّان التّوحيدى، و فيها قسّم أنواع العدل من طبيعيّ و الهيّ و اختياريّ للإنسان، يقول: أمّا العدل الاختياريّ الموجود في الإنسان و الذي يحمد عليه، فهو عبارة عن تآلف قواه النّفسيّة بنحو الّا تتغلب أحديها على الأخرى و تظلمها؛ و هذا العدل من أجل النّفس كالصّحة من أجل البدن؛ فإذا ما ثبت اعتدال طبائع البدن، كنتيجة للمزاج المعتدل، لا تتغلب أيّ منها على الأخرى؛ و على ما قدرنا للنّفس من تفوّق و فضيلة على البدن، تفوّق صحّتها أيضاً صحّة البدن و تتقدّم عليها^(١٨٨). والحكيم ناصر خسرو أيضاً، و قد بيّن في مكانين من ديوانه، اعتدال الطّبيعة هذا

الَّذِي عَبَّرَ عَنْهُ ابْنُ مَسْكُويَه بِالْعَدَلِ الطَّبِيعِيِّ، وَ قَرَنَهُ بِكَلِمَةِ الْعَدَلِ، كَانَ وَاقِعاً تَحْتَ تَأْثِيرِ هَذِهِ الْفِكْرَةِ (١٨٩).

و لَعَلَّهُ مِنَ الْمُنَاسِبِ هُنَا أَنْ نَشِيرَ إِلَى أَنَّ التَّأْكِيدَ عَلَى الْإِحْتِفَازِ بِحَالَةِ الْإِعْتِدَالِ وَ تَجَنُّبِ الْإِفْرَاطِ وَ التَّقْصِيرِ، قَدْ اِنْعَكَسَ فِي الْأَحَادِيثِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَ الْمُبَاحَثِ الْكَلَامِيَّةِ، فَمَثَلًا: تَشِيرُ الْعِبَارَةُ الْآتِيَةُ «دِينُ اللَّهِ بَيْنَ الْغُلُوِّ وَ التَّقْصِيرِ» (١٩٠) إِلَى الْإِعْتِدَالِ وَ التَّوَسُّطِ فِي الدِّينِ؛ وَ كَذَلِكَ الرِّوَايَةُ بِأَنَّ الْإِمَامَ الصَّادِقَ (ع) قَدْ سَأَلَ عَنْ الْحَقِّ أَهْوَ تَشْبِيهِ أَمْ تَعْطِيلُ فَأَجَابَ: «مَنْزِلَةُ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ» (١٩١)؛ أَوْ فِي جَوَابِ سَأَلٍ مَا إِذَا كَانَ الْجَبَرُ حَقًّا أَمْ التَّفْوِيضُ، فَقَالَ: «أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ» (١٩٢).

بِنَاءً عَلَى هَذَا، وَ عَلَى وَجْهِ الْعُمُومِ، فَقَدْ اتَّضَحَتْ سَابِقَةً مَسْأَلَةُ الْإِعْتِدَالِ لَدَى الْفَلَسَفَةِ الْقَدَمَاءِ، وَ كَيْفِيَّةُ تَوَجُّهِ الْعُلَمَاءِ الْمُسْلِمِينَ إِلَيْهَا. هَذَا، عَلَى أَنَّ تَوْجِيهَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ فِي الطَّبِّ الرّوحانيّ لِلرّازِي، لَمْ يَمَّا يَلْفِتِ النَّظْرَ لِلْغَايَةِ.

فَإِذَا مَا عَدْنَا إِلَى الْفَصْلِ الثَّامِنِ عَشَرَ، وَ جَدْنَاهُ فِي مَوْضُوعِ الْمَرَاتِبِ وَ الدَّرَجَاتِ الدُّنْيَوِيَّةِ؛ وَ وَجَدْنَا أَنَّ الرّازِيَّ يَبْنِي هَذَا الْفَصْلَ عَلَى مَا قَالَهُ مِنْ قَبْلِ بَخْصُوصِ الْعَقْلِ وَ الْهَوَى وَ اللَّذَّةِ وَ الْحَسَدِ؛ فَهُوَ يَقُولُ: «الْوَاجِبُ عَلَيْنَا أَنْ نَنْظُرَ بَعَيْنَ الْعَقْلِ الْعَارِيَّةِ عَنْ شَائِبَةِ الْهَوَى إِلَى تَنْقُلِ الْحَالَاتِ وَ الْمَرَاتِبِ، وَ نَرَى مَا إِذَا كَانَتْ تِلْكَ الْمَرْحَلَةُ الْأَعْلَى تَتَكَافَأُ مَعَ السَّعْيِ وَ الْجَهْدِ الْمَبْذُولِينَ فِي سَبِيلِ الْوُصُولِ إِلَيْهَا، أَمْ لَا». اِنْ يَعْتَقِدُ بِأَنَّ الْهَوَى فِي هَذَا الْمَوْضِعِ يَضْطَرُّ الْآدَمِيَّ إِلَى التَّعَبِ أَضْعَافَ اللَّذَّةِ الْمُحْتَمَلَةِ، حَتَّى إِذَا مَا حَقَّقَ تِلْكَ اللَّذَّةَ، لَا تَلْبَثُ أَنْ تَتَلَاشَى بَعْدَ قَلِيلٍ، وَ يَعُودُ إِلَى حَالَتِهِ الطَّبِيعِيَّةِ الْأُولَى؛ وَ ثَمَّةُ يَتَطَّلَعُ مَرَّةً أُخْرَى إِلَى مَرْتَبَةٍ أَعْلَى؛ وَ هَكَذَا، لَا تَثْبِتُ اللَّذَّةُ وَ لَا تَرْضَى النَّفْسُ أَوْ تَقْنَعُ بِأَيِّ مَرْتَبَةٍ مِنَ الْمَرَاتِبِ. وَ قَدْ بَيَّنَّ جَالِينُوسُ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ فِي مَوَاضِعَ مُخْتَلِفَةٍ مِنْ آثَارِهِ، فَهُوَ أَيْضًا يَصْرِّحُ بِأَنَّ الْآدَمِيَّ لَا يَقْنَعُ بِمَرْحَلَةٍ مَّا، وَ كَلَّمَا تَحَقَّقَتْ لَهُ مَرْحَلَةٌ تَطَّلَعَ إِلَى مَا فَوْقَهَا؛ فَالْمَرْحَلَةُ الْأَعْلَى نَصَبُ عَيْنِيهِ دَائِمًا، وَ لَا يَنْعُطُ نَظْرَهُ إِلَى الْأَسْفَلِ (١٩٣)؛ الْأَمْرُ الَّذِي يَذْكُرُنَا بَيْتُ سَعْدِي:

يَسْتَوِلِي الْمَلِكُ عَلَى الْإِقْلِيمِ وَ فِكْرُهُ مَقِيدٌ فِي طَمَعِ الْآخِرِ (١٩٤)

وَ يَقُولُ أَيْضًا: إِنَّ صِفَةَ النَّفْسِ، أَنَّهَا لَوْ أُعْطِيَتْ مَا تَمَنَّتْ، تَزْدَادُ قُوَّتَهَا وَ حِرْصَهَا، وَ تَرْغَبُ فِي الْمَزِيدِ؛ أَمَّا إِذَا حَكَمْتَ، فَإِنَّهَا تَقْبَلُ الْإِصْلَاحَ وَ تَتَهَذَّبُ (١٩٥)؛ هَذَا الْمَعْنَى الَّذِي يَشِيرُ إِلَيْهِ قَوْلُ أَبِي ذُوَيْبِ الْهَذَلِيِّ أَيْضًا:

و النَّفْسُ رَاغِبَةٌ إِذَا رَغَّبَتْهَا وَ إِذَا تَرَدَّدَ إِلَى قَلِيلٍ تَقْنَعُ (١٩٦)

و يرى جالينوس أنّ حبّ الرّياسة والجاه فى الآدميّ، نتيجة لميل النّفس الغضبيّة، و يعتقد أنّ هذا الميل يجرّ الإنسان من المرحلة الإنسانيّة إلى البهيمة^(١٩٧).

ثمّ أورد الرّازى الفصل التّاسع عشر من الكتاب تحت عنوان «فى السّيرة الفاضلة»؛ حيث قال: إنّ السّيرة الفاضلة هى السّيرة الّتى أتبعها أفاضل الفلاسفة، و مضوا عليها». و فى رأيه أنّ السّيرة الفاضلة عبارة عن العدل و الشّرف مع النّاس و استشعار العفة و الرّحمة و إرادة الخير للجميع و السّعى فى تأمين المصلحة لهم^(١٩٨) و قد أشار فى مكان آخر، إلى أنّهم جماعة المتفلسفين، هم من بذلوا قصارى جهودهم فى مخالفة هوى النّفس و إذالها و إماتتها^(١٩٩) كما أورد فى كتاب السّيرة الفلسفية شرحاً مبسوطاً للسّيرة الّتى يجب أن يتّصف بها الفيلسوف، و المنهج الّذى يجب أن يتصرّف تبعاً له؛ هذا و لو أنّ هدفه الأصلي من تحرير تلك الرّسالة كان بيان سيرته الشخصيّة والدّفاع عنها. على أنّنا نشاهد البحث فى شأن السّيرة العادلة الفاضلة، الّتى يجب على الفيلسوف أن يطبق حياته عليها، فى سائر الكتب الإسلاميّة أيضاً؛ من جملتها: تحصيل السّعادة^(٢٠٠) لأبى نصر الفارابى، و الرّسالة الجامعة^(٢٠١) للحكيم المجريطى؛ حيث يعرّفان الفيلسوف الواقعى و يعيّنان وظيفته^(٢٠٢). و قد بنى هذا التّقدير الرّفيع لمرتبة الفيلسوف و التّوقع منه أن يعمل على السّيرة المرضيّة لدى الأستاذ، على أنّهم قالوا فى تعريف الفلسفة، إنّها عبارة عن التّشبه باللّهِ على الطّاقة الإنسانيّة من أجل تحصيل السّعادة الأبديّة^(٢٠٣). و قد أورد الرّازى عين هذا التعريف فى كتاب السّيرة الفلسفيّة^(٢٠٤).

لقد اعتقد الفلاسفة أنّ سقراط، هو المثل الكامل للفيلسوف، بحيث ينبغى أن تكون سيرته و منهجه أسوة للآخرين؛ فحاول الرّازى بدوره فى السّيرة الفلسفيّة أن يدلّل على أنّه لم يعدل عن منهج الفيلسوف العظيم سقراط، و أنّه حقاً جدير باسم الفيلسوف. على أنّ الواجب أن نأخذ بعين الاعتبار أنّ استشهاد سقراط و زهده و ورعه، كانت موجّهاً لأنّ تعتبر سيرته بمنزلة السّيرة العادلة و السّنة الفاضلة، الّتى يجب أن يتصرّف فيلسوف طبقاً لها. لقد مجد أفلاطون فى كتاب احتجاج سقراط على أهل أثينا تمسّك سقراط بالسّيرة الفاضلة و ترجيحه الموت على الحياة المصحوبة بالسّيرة القبيحة^(٢٠٥). و اعتبر جالينوس سقراط المثل الكامل ممّن احتقرّوا اللذّات الدّنيويّة بمنظور أفعال النّفس النّاطقة، و مجده على ذلك^(٢٠٦). كما أنّ سيرة سقراط، قد اشتهرت بين المسلمين أيضاً، و أُنسى بها الفلاسفة الإسلاميون بدورهم.

فكتب يعقوب بن اسحق الكندي ثلاثة كتب، أحدها في فضيلة سقراط، والثّاني في ألفاظ سقراط^(٢٠٧)، والثّالث الآخر في قتل سقراط. و عند ما كان أبو الوفا مبشّر بن فاتك يتعرّض للحديث عن سقراط، و يفتح باباً لرواية أقوال الحكميّة، كان يقول: «أخبار سقراطيس الزّاهد» فيجعل كلمة الزّاهد صفة لسقراط في عنوان الفصل أو الباب^(٢٠٨). ولقد ذهبت المبالغة في زهد سقراط، حتّى نسبت إليه الإقامة في الخايبة، بمعنى اعتزال الدّنيا و استطابة البقاء في خايبة. أمّا ابن القفطى، فيستهلّ حديثه عن سقراط، على هذا النّحو: «و يعرف بسقراط الحبّ لأنّه سكن حبّاً، و هو الدنّ، مدّة من عمره و لم ينزل بيتاً»^(٢٠٩). كما أشار أبو الحسن الشّشتري أيضاً إلى ذلك الأمر في أحد قصائده:

و تيمّم الباب الهراس كلّهم و حسبك من سقراط أسكنه الدّنا^(٢١٠)

والرّازى هو الآخر، هناك حيث يتناول عدم أهميّة البدن في معرض اتّصافه بالكون والفساد و شرف النّفس و بقائها، يقول: «فهذه جملة من رأى فلاطن و من قبله سقراط المتخلّى المتألّه»^(٢١١). ثمّ يستعمل ابن القفطى كلمة «المتخلّى» في صدد سقراط بمزيد من الإيضاح فيقول: «المتخلّى عن تنزّهات هذا العالم الفانى»^(٢١٢).

و هكذا يتأتّى لدينا ممّا تقدّم، أنّ الرّازى إذا كان قد توجّه إلى أفلاطون و جالينوس من حيث الفلسفة النّظريّة، فقد توجّه إلى سقراط من حيث الفلسفة العمليّة؛ كما أنّه يذكره في كلّ من كتابيه: الطّب الرّوحانيّ والسّيرة الفلسفيّة، باحترام و تقديس؛ هذا، على أنّ التعريف الّذى عرّف الرّازى به الفلسفة، يعنى التّشبه باللّه، منسوب في آثار افلاطون إلى سقراط.

فأفلاطون في كتاب Theaetetus القائم على المحاورّة بين سقراط و تيودوروس (Theodorus) و ثيتتوس يقول نقلاً عن سقراط: ينبغى لنا بأسرع ما يمكن أن نطير إلى السّماء، و هذا الطّيران عبارة عن التّشبه باللّه على قدر الإمكان^(٢١٣) كما أنّ جالينوس أيضاً يقول: العاقل من تشبه باللّه^(٢١٤).

ثمّ يأتى الرّازى على الكتاب بفصله الأخير عن «الخوف من الموت». أنّه يعتقد أنّ الآدمى إذا قبل هذه الحقيقة، من أنّه سيكون بعد الموت على حالة أحسن و أجمل ممّا كان عليه قبله، فسوف يزول عنه الخوف من الموت، ثمّ يقول بعد ذلك: إنّ من يعتقد بفناء النّفس بعد فناء البدن، موقن بأنّه لن يضارّ أو يؤذى بعد الموت؛ فالأذية والألم مشروطان بالحسّ والحسّ خاصّة الأحياء. و عليه، فالحالة الّتى لا أذية فيها أو ضرر (= بعد الموت)، أحسن و

أفضل من الحالة التي يتلى فيها بالألم والأذية (= قبل الموت). أمّا ذاك الذي يعتقد بأنّ هناك عاقبة تنظره بعد الموت، فيجب ألا يخاف هو الآخر؛ لأنّه إذا كان من أهل الخير والفضيلة ولا يقصّر في أداء واجبات الشريعة فهو على يقين بأنّه سيصل إلى الراحة المقيمة والنّعيم الدائم «فان شكّ شاكّ في هذه الشريعة ولم يعرفها ولم يتيقّن صحتها فليس إلّا البحث والنّظر جهده وطاقته. فإن أفرغ وسعه وجهده غير مقصّر ولأوان فأنّه لا يكاد يعدم الصّواب. فإن عدمه - ولا يكاد يكون ذلك - فالله تعالى أولى بالصّبح عنه والغفران له إذ كان غير مطالب بما ليس في الوسع»^(٢١٥) وأشار أفلاطون في آثاره مرّات إلى الموت، فهو يقول: إنّ الخوف من الموت دليل على عدم العقل، فأنتي لنا أنّ هذا الموت الذي يظنّه الناس أكبر شرّاً، ليس أكبر خيراً^(٢١٦)؟ وفي مكان آخر يقول: أنتي لنا أنّ الحياة ليست هي الموت، والموت ليس هو الحياة^(٢١٧)؟ هذا، وقد طرحت مسألة الألم الجسماني عند الموت أيضاً بمعرفة العلماء فنفوها؛ ومن بينهم ابن حزم، ففي إحدى رسائله تعرف باسم في ألم الموت يقول: «لقد اختلف المتقدّمون من أهل الطبّاع فيما إذا كان الموت يؤلم أم لا؛ فقال البعض إنّّه لا يؤلم أصلاً بدليلين، أحدهما حسّي، والآخر عقليّ، وإن كان يرجع إلى الحسّي هو الآخر؛ فأما الدليل الحسّي، فهو أنّه إذا كان من أشرف على الموت يحسّ بألم فذلك ألم مرض، و لهذا كانت كلمة «راحة الموت» ورداً على الألسن. وأما الدليل العقليّ، فهو أنّ الألم لا يحدث للمألوم حين وقوعه مطلقاً، وإنّما يظهر في اللحظة التّالية للوقوع، والنّفس ليست باقية بعد الموت حتّى تحسّ الألم البدنيّ، لأنّها حال الموت تنفصل من البدن»^(٢١٨). إلّا أنّ الرّازي في هذا البحث، لم يشر إلى نوعي الموت اللّذين رويّا عن أفلاطون، وكثيراً ما يشاهدان في آثار الصّوفية؛ فقد كان أفلاطون معتقداً بأنّ الموت موتان، إراديّ، وطبيعيّ؛ فكلّ من أ مات نفسه موتاً إراديّاً، كان الموت الطّبيعيّ له حياة^(٢١٩) على أنّه لا يقصر عدم مشاهدة التّوجيهات الصّوفية لدى الرّازي على هذا المورد فحسب، وإنّما هي لا تشاهد في أيّ مورد آخر عنده؛ وهذا، لأنّه لم يخطّ خارج حدود الفلسفة. وإذا كان حميد الدين الكرمانى قد اعترض على الرّازي لاعتقاده بأنّ الله لا يؤاخذ عبده الذي لم يوفق إلى اليقين رغم سعيه بقوله: «إنّ مثل هذا الشّخص يكون بمنزلة السّباع والوحوش مورد غضب الله و سخطه»^(٢٢٠)، فإنّ هناك بين المسلمين آخرون يشتركون مع الرّازي في عقيدته، منهم ابن رشد الاندلسي، الذي يقول: «ينبغي ألا يكون الاختلاف في المسائل الفلسفيّة موجباً لأن يرمى أحد الطّرفين بالكفر؛ لأنّ الطّرفين إذا كان كلاهما مصيباً فهما مأجوران؛ وإذا أخطأ أيّ

منهما فهو معذور؛ لأنّه إذا ما تقاعدت به نفسه، لما يؤيّدّها من الأدلّة والبراهين، عن تصديق أمر، فإنّ ذلك يكون بالنّسبة له أمراً اضطرارياً لا اختيارياً» (٢٢١).
و أخيراً، إذا كانت هناك كلمة تقال في الختام، فهي أنّ كتاب الطّب الرّوحاني لا يستوفي حقّه من البحث في مثل هذا المجال؛ فلم تكن هناك مندوحة من اتّباع الحكمة القائلة ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ. ولعلّ عذرنا واضح في تناول أقوال الرّازي باختصار و رعاية الإيجاز في توضيحها و شرحها.

١. سورة البقرة الآية ١٠

٢- للإطّلاع على ما أحرزه الرّازي من مقام طبّي في أوربا، ارجع إلى الكتب الآتية :

J. Freind : *The History of Physic from the time of Galen to the Beginning of the Sixteenth century* (2 Vols, London, 1726 - 1727) V. 2, p. 48 ff.

E. T. Withington : *Medical History from the Earliest Times* (London, 1864) P. 145 ff.

M. Neuburger : *History of Medicine*, trans. E. Playfair (2 vols, London, 1910) v. 1 P. 260 ff.

E. G. Browne : *Arabian Medicine* (Cambridge Univ. Press. 1921) P. 44 ff.

و قد ترجم هذا الكتاب إلى الفارسيّة تحت عنوان : *طبّ اسلامي سنة ١٣٣٧ شمسيّة في طهران بمعرفة مسعود رجب نيا*.

D. Campbell : *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages* (2 Vols, London 1926) P. 65 ff.

C. A. Elgood : *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate from the Earliest Times until the Year 1932* (Cambridge P. 184 ff.)

F. J. Carmody : *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation* (University of California Press 1956) P. 132 ff.

A.A. Castiglioni : *A History of Medicine* trans. E. B. Krumbhaar (New york, 1958.) P. 267 ff.

٣- للإطلاع على هذا المطلب أنظر :

W. D. Sharp : «Thomas Linacer» *Bulletin of History of Medicine* (Baltimore, 1960) P. 253.

B. Chancer : «Early Printing of Medical Books and some of the Printers who Printed them» *Bulletin of the History of Medicine* (Baltimore, 1948) P. 648.

٤- ابن جلدل : طبقات الأطباء والحكماء (القاهرة - ١٩٥٥)، ص ١٩.

٥- اسحق بن حنين : تاريخ الأطباء و الفلاسفة، مجلة اورينز Oriens المجلد ٧ العدد ١ (لیدن - ١٩٥٤)، ص ٦٧. الترجمة الإنجليزية للكتاب المذكور بمعرفة فرانز روزنتال F. Rosenthal ، ملحقه بالمتن العربي. وقد نقلها الداعي (مهدى محقق) إلى الفارسية أيضاً و نشرت في مجلة كلية الاداب بجامعة طهران في عامها الثاني عشر، العدد ٣ (طهران - ١٣٤٤ ش) من الصفحة ٣٣٩ الى ٣٥٤.

٦- المأخذ السابق، ص ٦٩.

٧- أبو الحسن الطبري : المعالجات البقراطية (النسخة الخطية الخاصة بمكتبة أسلر Osler Library الكائنة في كلية الطب بجامعة مك جيل بمنتريال في كندا، والمحررة سنة ١٩١١ هجرية)، ص ٧٦.

٨- أبو الریحان البيروني : تحديد نهايات الأماكن (أنقره ١٩٦٦)، ص ٢٧٢.

٩- ابن ميمون الاسرائيلي : رد موسى بن ميمون القرطبي الاسرائيلي على جالينوس في الفلسفة و العلم الإلهي، مجلة كلية الاداب بالجامعة المصرية، المجلد الخامس، الجزء الاول (القاهرة ١٩٣٧)، ص ٨٥، و تشتمل المقالة المذكورة على جزء من فصول موسى بن ميمون في الطب قد عبّر هو عنها بالشكوك على جالينوس و قد ترجم هذا الجزء إلى الإنجليزية بمعرفة الدكتور يوسف شاخت J. Schacht و الدكتور ماكس مايرهوف M. Meyerhof و طبع مع مقدمة بنفس اللغة في المجلة المذكورة تحت عنوان :

«Maimonides Against Galen on Philosophy and Cosmogony»

١٠- جالينوس : في التجربة الطبية (اكسفورد ١٩٤٤)، ص ١. و قد نقل هذا الكتاب على يد حنين بن إسحق إلى السريانية ثم ترجم بالعربية من السريانية بمعرفة حبیش بن الحسن. و

ترجمة ريشارد والزر R. Walzer الأستاذ بكلية Oriental College باكسفورد إلى الإنجليزية ونشره مع مقدّمته هو تحت عنوان :

Galen on Medical Expreience

- ١١- إسحق بن حنين : تاريخ الأطباء و الفلاسفة، ص ٦٧.
- ١٢- المسعودي : مروج الذهب (القاهرة - ١٣٧٧ ق.) ج ٤، ص ٧٩.
- ١٣- ارجع إلى الحاشية رقم ٧ (ابوالحسن الطبري...)
- ١٤- ناصر خسرو : الديوان (طهران ١٣٠٧ - ١٣٠٤)، ص ٣٤٧؛
- درد گنه را نیاftند حکیمان جز که پشیمانی ای برادر درمان
- ١٥- ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء (بيروت ١٩٦٥)، ص ٤١٥. أمّا قصد بكلمة «عرب» هنا كلمة «إسلام» و للأسف أنّ المستشرقين هكذا يستعملونها ممّا يؤدّي إلى اشتباه غير أهل العلم. نالينو يقول : «عرب تطلق بمعنى ثانوي على جميع الأمم و الشعوب التي كانت تسكن الممالك الإسلامية و تستعمل اللّغة العربيّة في التّأليف، و عليه فالكلمة شاملة للإيراني و الهندي و التركي و السّوري و المصري و من كان من البربر والأندلسي و غيرهم». كتاب علم الفلك (روما ١٩١١)، ص ١٧؛ و ارجع أيضاً إلى B. Lewis : The Arabs in History (New York 1960) P. 14. لم يكن بدون مناسبة أن يقال ان الرّازي من جهة الفلسفة أيضاً قد أطلق عليه «فيلسوف العرب» ارجع إلى : كتاب غاية الحكيم و أحقّ النّتيجتين بالتّقديم، المنسوب إلى أبي القاسم مسلمة بن أحمد المجريطي (هامبورج - ١٩٢٧) ص ١٤٤.
- ١٦- ابن مسكويه : الفوز الأصغر (بيروت ١٣١٩ ق.) ص ٦٨.
- ١٧- ابن حزم الأندلسي : رسالة مراتب العلوم (رسائل ابن حزم الأندلسي، بولاق مطبعة الهنا)، ص ٧٩.
- ١٨- جالينوس : جوامع كتاب طيمائوس في العلم الطّبيعي (لندن ١٩٥١)، ص ٣١. طبع المتن العربي لهذا الكتاب مع الترجمة اللّاتينيّة و فهرست كلماته الفلسفيّة اللّذين قام بهما بول كراوس و رتشارد والزر في مجموعة (Plato ArabusI) تحت عنوان :

Galen Compendium Timaei Platonis

- ١٩- قران كريم : سورة البقرة، الآية ١٠.
- ٢٠- ابن القيم الجوزية : الطّبّ النبويّ (القاهرة ١٣٧٧ ق.)، ص ١.

٢١- نشر هذا القسم «الجزء الأول» و كان كراوس قد هيا مواد الجزء الثاني من (الرسائل الفلسفية) للطبع، هذا بناء على إشارته شخصياً في الجزء الأول، ولكنه للأسف انتحريوم ١٢ أكتوبر ١٩٤٤ في القاهرة، و انتقلت تلك المواد إلى المؤسسة الفرنسية لعلم العاديات الشرقية. و كان كراوس من كبار المستشرقين و قد ترك في مدى حياته العلميّة القصيرة نسبياً آثاراً قلّ نظيرها، و من أجل تعرّف أكثر على آثار كراوس ارجع إلى مقالة رزنتال عن مجموعة رسائل جابر بن حيان التي طبعت بمعرفة كراوس، في مجلة :

American Oriental Society (Baltimor, 1945) P. 68.

٢٢- طبعت هذه المقالة في مجلة أكاديمي علوم هولندا (أمستردام - ١٩٢٠)، ص ١ - ١٧ تحت عنوان :

De «Medicina mentis» Van den Arts Razi

23. The Spiritual Physick of Rhazes.

24. P. Kraus : Raziana I, *Orientalia*, N. S. IV (Rome 1935) P. 300 - 334.

25. *Encyclopedia of Islam*. Vol. I. N. S. P. 328.

٢٦- نشرة المؤتمر الأهلي لليونسكو بإيران العدد ٢٣ بمناسبة الذكرى المائة بعد الألف لميلاد الرّازي (و قد رجع إلى تلك الطبعة في هذا البحث).

٢٧- كتاب المنصوريّ أهمّ كتاب للرّازي لأنّه أتمّه في حال حياته، فكتابه الحاوي قد نظم بعد وفاته بمعرفة تلامذته، و يعتقد بعض العلماء أنّ كتاب الجامع الكبير الذي يقول الرّازي عنه في السيرة الفلسفية ص ١٠٢، إنّهُ صرف في تأليفه خمس عشرة سنة من عمره بلياليها و أيامها، هو كتاب المنصوري لا كتاب الحاوي، ارجع إلى :

١. ز. اسكندر : الرّازي و محنة الطّبيب، مجلة المشرق (بيروت - ١٩٦٠)، ص ٤٧٦.

٢٨- الرّازي : الطّبّ الروحاني (الرسائل الفلسفية)، ص ١٥.

٢٩- الرّازي : السيرة الفلسفية، ص ٩١.

٣٠- الأب رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي : التّصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب (بغداد - ١٩٦٢) ص ٤٣.

31. R. Walzer : *Greek into Arabic* (Oxford 1962) P. 223.

٣٢- ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق (بيروت دار مكتبة الحياة - ١٩٦١)، ص ١٦٧.

٣٣- الكندي : في حدود الأنبياء ورسومها (رسائل الكندي الفلسفية، القاهرة - ١٣٤٩ ق)، ج ١ ص ١٧٨.

٣٤- وفي كتبه الأخرى أيضاً مثل : الفوز الأصغر وكتاب السعادة.

٣٥- ضيع هذا الكتاب في مجموعة رسائل البلغاء (الطبعة الرابعة، القاهرة - ١٣٢٤)، ص ٤٨٣-٥٢٢.

٣٦- بين سيد : تسع رسائل في الحكمة والطبيعات (القاهرة - ١٣٢٤ ق)، ص ١٥٢.

٣٧- رسائل ابن حزم الأندلسي، ص ١١٥-١٧٣.

٣٨- ضيع هذا الكتاب في القاهرة سنة ١٣٢٩ ق.

٣٩- جرجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية (القاهرة ١٩١٢)، ج ٢، ص ٢١٤.

٤٠- مير سيد شريف الجرجاني : التعريفات (القاهرة ١٣٥٧ ق)، ص ١٢٢.

٤١- ابن نجوزي : الطب الروحاني دمشق - ١٣٤٨ ق، ص ٥. في فضل العقل.

٤٢- أيضاً ص ٥ «في ذة نبوي».

٤٣- ضيع هذا الكتاب في القاهرة سنة ١٩٦٢. عنوان بابيه لأول والثاني ككتابه الآخر أيضاً جاء بآتيه للرازي عسى هذا النحو : «في ذكر العقل وفضله وذكر ماهيته . في ذة نبوي والشهوات».

٤٤- كان أبو حاتم أحمد بن حمد بن رزقي من مشاهير دعاة الاسمعية وكان من معاصري محمد بن زكريا، وقد جمع مناظراته مع رزقي في كتاب سمّه أعلام النبوة. و يوجد ميكرو فيم هذا الكتاب ونسخة مصورة في مكتبة المركزية بجامعة طهران كما طبع كروس قسماً من هذا كتاب سنة ١٩٣٤ في روما تحت عنوان : Raziana II : ثم في سنة ١٩٣٦ في الرسائل الفلسفية تحت عنوان : المناظرات بين أبي حاتم الرازي وأبي بكر الرازي، وقد ترجم نفس هذا القسم سنة ١٣٣٢ ش بمعرفة المحترم حسين وعظ زاده (الحكيم الإنهني) إلى تدرسية وضع في مجلة فرهنگ ايران زمين المقتدر ٣، ٢.

٤٥- رزقي : رسائل الفلسفية (منقول من أعلام النبوة)، ص ٣٥٠.

٤٦- صاعد بن أحمد الأندلسي : طبقات الأمم (بيروت ١٩١٢)، ص ٢٣.

٤٧- أبو الحسن المسعودي التنبية والاشراف (بغداد ١٣٥٧ ق)، ص ٨١.

٤٨- المقدسي : البدء والتاريخ (باريس ١٩١٩ - ١٨٩٩)، ج ٤ ص ٢٥، للإطلاع عسى

عقيدة الإيرانيين القدماء بخصوص قدم الزمان والمكان أرجع إلى : R.C. Zaehner Zurvan.

(Oxford 1955) P. 208.

- ٤٩- صاعد الأندلسي : طبقات الأمم، ص ٣٣.
- ٥٠- أبو الرّيحان : رسالة أبي ريحان في فهرست كتب الرّازي (پاریس ١٩٣٦ م) رقم ١٤٠
و في فهرست ابن النديم (المطبعة الرّحمانیّة بمصر)، ص ٤١٦ جاء «فيما جرى بينه وبين
سيسن المناني»، سيسن أوسيسن Sisinnious أحد تلامذة ماني وقد أصبح الخليفة العامّ
للمانويّين بعد وفاة ماني بناءً على وصيّته وتعيينه، وكان مركزه في بابل : ارجع إلى التّرجمة
الفارسيّة ایران في زمان السّاسانیين كريستن سن (طهران الطّبعة الثانية)، ص ٢٢٤.
- ٥١- الرّازي : الطّب الرّوحاني (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٩١.
- ٥٢- الرّازي : السّيرة الفلسفيّة، ص ٩٧ و ٩٩.
- ٥٣- المقدسي : البدء والتّاريخ، ج ٣، ص ١١٠.
- ٥٤- ابن بابويه : كمال الدّين و تمام النّعمة (هايدلبرج ١٩٠١)، ص ٣.
- ٥٥- W. Ivanow : Ismaili Literature (Teheran, 1963) P. 42-43، وقد نشر هذا الكتاب سنة
١٩٣٣ في ليدن تحت عنوان :

A Guide to Ismaili Literature

- ٥٦- لقد كان جالينوس يعتبر في العالم الإسلامي المثل الأعلى و النّموذج الكامل للطّب،
يقول المتنبّي في ديوانه (برلين - ١٨٩١ ص ٩٤)
لما وجدت دواء دائي عندها هانت عليّ صفات جالينوسا

57. *Encyclopaedia of Islam*. Vol. I. N. S. P. 234.

- ٥٨- ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ١٤٧.
- ٥٩- نقل عن ملحق كتاب جوامع طيماؤس في العلم الطّبيعيّ، ص ٣٩.
- ٦٠- نقل عن ملحق كتاب جوامع طيماؤس في العلم الطّبيعيّ، ص ٣٥.
- ٦١- ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ١٤٧.
- ٦٢- أبونصر الفارابي : إحصاء العلوم (مجريط = مدريد، ١٩٥٣)، ص ٩٦.
- ٦٣- ارجع إلى رقم ١٨.
- ٦٤- أبوريحان البيروني : رسالة في فهرست كتب الرّازي، رقم ١٠٧.

65. Galen on the Passions and errors of the soul (Ohio University Press, 1963)

٦٦- لقد أورد بول كراوس في مقدّمته لكتاب مختصر كتاب الأخلاق لجالينوس - (مجلة كلية الاداب بالجامعة المصريّة، المجلد الخامس، الجزء الأوّل، القاهرة-١٩٣٧)، ص ٢٤-١، الفقرات من كتاب الاخلاق لجالينوس التي نقلها العلماء الاتي ذكرهم في كتبهم : من اين القفطي في تاريخ الحكماء ص ١٢ من اين أبي أصيبعة في عيون الأنباء، ص ١٥ من أبي ريحان في رسالة في فهرست كتب الرّازي، ص ١٦ من المسعودي في التّنبيه والاشراف، ص ١٩، من أبي أيّوب الاسرائيلي في إصلاح الأخلاق وأبي ريحان في تحقيق ماللهند، ص ٢١ من أبي سليمان السّجستاني في منتخب صوان الحكمة. كما ذكر سترن أيضاً فقرات هذا الكتاب التي نقلها قدامة بن جعفر في نقد النّثر، و أبو الحسن الطّبري في المعالجات البقراطيّة و موسى بن عذار في كتاب الحديقة في معنى المجاز والحقيقة والمروزي في كتاب طبائع الحيوان و عبدالله بن فضل في ردّ التّنجيم، و ذلك في إحدى مقالاته و ترجمها إلى الإنجليزيّة أيضاً، ارجع الى :

S. M. Stern : «Some Fragments of Galens on Disposition in Arabic», *The Classical Quarterly* (Oxford 1956) P. 91 - 104

كما أنّ ابن مسكويه قد نقل قسماً من كتاب أخلاق النّفس لجالينوس في كتاب تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق.

٦٧- بول كراوس : مقدّمة مختصر كتاب الأخلاق (مجلة كلية الاداب بالقاهرة، المجلد ٥، الجزء ١، ١٩٣٧)، ص ١٢.

68. N. Morata : «Un Cataloge de los fondos Arabes Primitivos de escorial» *Al Andalus*, (Madrid 1934) vol, II P. 118.

٦٩- مقدّمة كراوس ص ٢٤ - ١، متن الكتاب ص ٥١ - ٢٥.

70. *Encyclopaedia of Islam*. Vol. I, N. S., P. 327.

٧١- اين أبي أصيبعة حيث ذكر اسم المقاليتين المذكورتين : كتاب الأخلاق أربع مقالات، ارجع إلى عيون الأنباء، ص ١٤٧.

72. R. Van der Elst, *Traité des Passions de L'ame et de erreurs par Galien* (Paris. 1914).

٧٣- طبعت التّرجمة الإنجليزيّة لأصل أخلاق نيكوماخس تحت عنوان : *Ethica*

Nicomachia سنة ١٩٢٥ في آكسفورد ضمن مجموعة آثار أرسطو *The works of*

Aristotle وقد أرجعنا في هذا البحث إلى هذه الطبعة.

74. Encyclopaedia of Islam Vol. I. N. S., P. 327.

٧٥-مجلة الأندلس (ارجع إلى الحاشية رقم ٦٨).

76. A.J. Arberry «Nicomachean Ethics» in Arabic *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (London 1955) P. 1

٧٧-إين مسكويه : تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق، ص ١١١.

٧٨-أبو الحسن العامري : السعادة و الإسعاد في السيرة الإنسانيّة (فسبادن ١٩٥٨) ص ٢٠١.

٧٩- R. Walzer : Greek into Arabic, P. 220. الدليل الواضح على الإستقلال الفكري للرازي هو أنّه مع احترامه الزائد لجالينوس و أنّه كان لا يقتصر على اعتباره أستاذه فقط بل كان يعتبره عظيماً و وليّ نعمته، فقد كتب كتاباً تحت عنوان : الشكوك على جالينوس و فيه ردّ بعضاً من عقائد أستاذه الطّبيّة و الفلسفيّة. توجد نسخة من هذا الكتاب في كتبخانة ملك الاهليّة تحت رقم ٤٥٧٣. (طبع هذا الكتاب في طهران مع المقدّمة بالفارسيّة و العربيّة و الانجليزية بعناية مهدى محقق)

٨٠- جاء اسم هذا الشخص في إين النديم و إين القفطي «إين اليمان» و طابق فلوجل و بروكلمان بينه و بين أبي بكر محمد إين اليمان السمرقندي المتوفى ٢٦٨، و لما كان قد جاء في احدى نسخ ابن النديم «ابن التمار» فقد غلب على حدس كراوس أنّه هو أبو بكر حسين التمار الدهري المتطبّب الذي ورد اسمه في أعلام النبوة ضمن مناظرات الرازي مع أبي حاتم (الرسائل الفلسفيّة، ص ٢) في الهامش.

٨١- الرازي : الطبّ الروحاني (الرسائل الفلسفيّة) ص ١٧ و ١٨.

٨٢- رشيد الدين فضل الله الهمداني : جامع التواريخ، قسم الإسماعيليّة (طهران ١٣٣٧ ش) ص ١٣.

٨٣- الغزالي : فضائح الباطنية (القاهرة ١٣٨٣ ق)، ص ١٧.

٨٤- الكتاب الذي ردّ فيه الراوندي النبوة، أي كتاب الزمرد قد فقد، و لكنّ المؤيّد في الدين داعي الدعاة الشيرازي نقل فقرات منه في «المجالس المؤيّدية». ارجع إلى من تاريخ الإلحاد في الإسلام، عبدالرحمن بدوي (القاهرة ١٩٤٥)، ص ٨٠.

٨٥- إين النديم : الفهرست (القاهرة ١٣٤٨ ق)، ص ٢٤٨. يذهب الاحتمال القويّ إلى أنّ

العالم المذكور كان من أهل السّنة و الجماعة و قد ردّ الرّاوندى و الرّازى دفاعاً عن مسألة النبوة، و يجب ألا يفوتنا أنّ أهل السّنة أيضاً يعتقدون بأنّ العقول ليس لها تصرف فى الأمور و أنّ إرشاد الرّسول و تعليماته ضروريّة، ارجع إلى : أبى منصور الماتريدى : كتاب التوحيد (نسخة كتبخانة جامعة كمبريج الخطيّة، رقم ٣٦٥١. Add) ص ٩٢، و عبدالكريم الشّهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام (لندن ١٩٣٤)، ص ٤٢٦. و لقد جرى بيان هذا الموضوع بهذه الكيفيّة لا فى الإسلام فحسب و إنّما فى اليهوديّة أيضاً، ارجع إلى : سعيد بن يوسف الفيومى : كتاب الأمانات و الاعتقادات (ليدن. ١٨٨)، ص ٢٤.

٨٦-أبو العلاء المعرى : لزوم مالايلىزم (القاهرة ١٣٤٣ ق)، ج ١، ص ١٧٥.

٨٧-إبن مسكويه : الفوز الأصغر، ص ١٠٨.

٨٨-الرّازى : الطّب الرّوحانيّ (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٢٧ - ٢٠.

٨٩-الرّازى : الطّب الرّوحانيّ (الرّسائل الفلسفيّة)، الصفحات ٥٥، ٥٦، ٥٩، ٦٣، ٧٠.

90. Galen on the Passions and Errors of the soul. P. 43, 60, 62.

91. Plato : Laws 843 B.

كلّ ما أرجع من هذا البحث إلى كتب أفلاطون، من مجموعة آثاره المترجمة بالإنجليزية و قد طبعت الطّبعة الرّابعة منها سنة ١٩٥٣ فى اكسفورد تحت عنوان :

The Dialogues of Plato. Translated into English with Analyses and Introduction, by B. Jowett, M. A.

92. Plato, Republic 440 c.

٩٣-أبو الوفا مبشّر بن فاتك، مختار الحكم و محاسن الكلم (مدريد ١٩٥٨)، ١٥٨.

94. Galen on the Passions and Errors of the Soul, P. 28

٩٥-الرّازى : الطّب الرّوحانيّ (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٣١.

٩٦-نفس المرجع، ص ٥١.

٩٧-نفس المرجع، ص ٥٨. و تستعمل كلمة زمام «مهار» أيضاً فى الفارسيّة لهوى النفس :

هوى النفس زمام والنّاس كالإبل فلا تزمّن ذلك البعير المخمور الابيه

هواى نفس، مهارست، و خلق چون شتران

بغير آن، شتر مست را، مهار مگير

ارجع إلى :

R.A.Nicholson: *Selected Poems from the Divan-i Shams-i Tabriz*
(Cambridge, 1952) P. 311.

۹۸-الرازی : الطّب الروحانی (الرسائل الفلسفیّة)، ص ۶۳، ۷۹.

۹۹-نفس المرجع، ص ۸۹.

۱۰۰-نفس المرجع، ص ۹۴.

۱۰۱-نفس المرجع، ص ۸۸.

۱۰۲-نفس المرجع، ص ۸۵.

۱۰۳-يقول ابن رشد : القياس العقليّ في مقابل القياس الفقهيّ، وأكمل قياس عقليّ البرهان.
ارجع إلى : فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال (ليدن - ۱۹۵۹)،
ص ۶ و ۷. و ناصر خسرو (الديوان ص ۴۷۳) يقول :

تعلم القياس العقليّ من الحجّة إذا كنت رجل قياس و حجة

بياموزی قياس عقليّ از حجّت اگر مرد قياس حجّتی هستی

و لكنّ الرازی أراد من القياس العقليّ التّمثيل المنطقيّ، و هو نظير القياس الفقهيّ و لكنّ في
المعقولات، و في البيت الآتي لمولانا (المثنوى طبع ليدن ۱۹۲۵، ج ۱، ص ۱۸) أيضاً وردت
كلمة قياس و أريد منها التّمثيل :

ضحك الخلق من قياسه (= البغاء) فقد ظنّ صاحب الدّلق مثله

از قياسش خنده آمد خلق را کو چو خود پنداشت صاحب دلّ را

۱۰۴-و منها : «و من أضلّ ممن اتّبع هويّه» (القصص الاية ۵۰)، «و أما من خاف مقام ربّه و
نهى النفس عن الهوى» (النازعات الاية ۴۰).

۱۰۵-حبیب بن ابراهيم التّفليسی : وجوه القرآن (طهران - ۱۳۴۰ ش)، ص ۳۳.

۱۰۶-ابن منظور : لسان العرب، مادة «هوى».

۱۰۷-الخطيب التّبریزی : شرح مقصورة إبي دريد (دمشق ۱۳۸۰ ق)، ص ۱۹۱. و في
الادب الفارسی أيضاً (خرد) = عقل يقابلها (هوى)، ناصر خسرو (الديوان ۳۹۲) يقول :

إذا سلّمت زمام العقل للهوى

صرت كالحصان الشّارد دون عنان

و گر عنان خرد داده‌ای بدست هوى

چو اسب لانه سرافشان و بی عنان شده‌ای

- ١٠٨-الرّازي : الطّبّ الرّوحانيّ (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٧٣.
- ١٠٩-الرّازي : الطّبّ الرّوحانيّ (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٢٧ و ٢٨ و ٢٩.
110. Plato; *Republic* 504 A.
111. Plato : *Timaeus* 89 E.
- ١١٢-جالينوس : جوامع طيماؤس في العلم الطّبيعيّ، ص ٣٣.
- ١١٣-جالينوس : مختصر كتاب الأخلاق (مجلة كلية الاداب بالقاهرة، ج ٥، الجزء ١، سنة ١٩٣٧)، ص ٢٧.
- ١١٤-المأخذ السّابق، ص ٢٨.
- ١١٥-حميد الدّين الكرمانى : الأقوال الذّهبيّة (المنقول فى حاشية الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٢٨.
- ١١٦-أرسطو طاليس : كتاب النّفس (التّرجمة العربيّة، القاهرة - ١٩٦٢)، ص ١٢١. وأرجع أيضاً الى : $\frac{A}{25}$. Aristotle De Anima 442.
117. M. C. Lyons : «An Arabic translation of the commentary of Themistius», Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London, 1925) P. 426.
- ولقد توقّرت نسخة من التّرجمة العربيّة لتفسير ثامسطيوس لكتاب النّفس لأرسطو فى مكتبة القرويين بمدينة فاس فى مراكش و قد نقل الجزء المذكور أعلاه منها. وقد لا حظ الدّاعى أخيراً فى أحد فهارس المطبوعات الشّرقية أنّ الكتاب المذكور قد طبع سنة ١٩٦٥ بمعرفة العالم المذكور الذى عرف على النّسخة الخطيّة تحت عنوان :
- Arabic Version of Themistius. «De Anima»
- ١١٨-جالينوس : مختصر كتاب الأخلاق (مجلة كلية الاداب القاهرة، ج ٥، جزء ١ سنة ١٩٣٧) ص ٢٦.
- ١١٩-الكندى : فى حدود الأشياء و رسومها (رسائل الكندى الفلسفيّة)، ج ١، ص ١٧٧؛ يحيى بن عدى : تهذيب الأخلاق (رسائل البلغاء الطّبعة الرّابعة)، ص ٤٩٠؛ ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق، ص ١٩؛ ابن سينا : فى علم الأخلاق (تسع رسائل فى الحكمة و الطّبيعيّات)، ص ١٥٢؛ ابن حزم : فى مداواة النّفوس و تهذيب الأخلاق (رسائل ابن حزم الأندلسي)، ص ٤٥.
- ١٢٠-الفصل الثّالث : جملة قدّمت قبل ذكر عوارض النّفس الرّديّة على انفرادها.

- ١٢١- الرّازى : الطّبّ الرّوحانى (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٣٣، ٣٤، ٣٥.
- ١٢٢- ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق، ص ١٦٦.
- ١٢٣- أبو الوفا مبشّر بن فاتك : مختار الحكم و محاسن الكلم، ص ٢٩٦.
124. Galen on the Passions and Errors of the Soul, P. 32, 33
- ١٢٥- سعدى : گلستان (طهران ١٣١٠ ش)، ص ١٣٠.
- كو دشمن شوخ چشم ناپاک تا عیب مرا بمن نماید
- ١٢٦- الرّازى : الطّبّ الرّوحانى (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٨٩.
- ١٢٧- جالينوس : جوامع كتاب طيمائوس فى العلم الطّبيعى، ص ٢٦.
128. Plato : Laws, 73IE
129. Galen on the Passions and Errors of the Soul P. 30, 31
- ١٣٠- ا.ى. ونسك : المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى (ليدن ١٩٣٦)، ج ١، ص ٤٠٩.
- ١٣١- بديع الزّمان فروزانفر، أحاديث مثنوى (طهران ١٣٣٤)، ص ٢٥.
- در وجود تو، شوم من، منعدم چون محبّم، حبّ يعمى ويصم
- ١٣٢- ايزوپ Aesop الكاتب اليونانى المعروف الذى تشتهر قصصه وتمثيلاتة (Fable) شهرة واسعة فى الغرب.
- ١٣٣- جالينوس : مختصر كتاب الأخلاق (مجلة كلىّة الاداب، القاهرة، ج ٥، جزء ١، سنة، ١٩٣٧)، ص ٤٧.
- ١٣٤- الرّازى : الطّبّ الرّوحانى (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٤٣ - ٣٥.
- ١٣٥- توجد نسخة من هذه الرّسالة فى كتيبة الفاتيكان برقم ١٣٤٣ (كراوس، حاشية الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٣.
- ١٣٦- الرّازى : الطّبّ الرّوحانى (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٤٢.
- ١٣٧- جعفر بن أحمد السّراج : مصارع العشاق (بيروت - ١٩٥٨) ج ١، ص ١٥.
- ١٣٨- الفارابى : فلسفة أفلاطون و أجزاءها (لندن - ١٩٤٣)، ص ١٥. المتن العربى لهذا الكتاب مع فهرست من الكلمات الفلسفيّة و ترجمة لاتينيّة بمعرفة فرانز رزنتال و رتشارد والزّر و قد طبع فى مجموعة Plato Arabus II تحت عنوان :

Alfarabius de Platonis Philosophia

١٣٩-اربري : أخلاق نيكوماخس بالعربية، مجلّة مدرسة الألسنة الشرقيّة لندن (لندن - ١٩٥٥) ص ٤.

140. Aristotle : Ethica Eudemia 1243 B 15.

١٤١-إين مسكويه : تهذيب الأخلاق، ص ١٣٢. ويستنبط من شعر حافظ (ديوان حافظ طبعة القزويني و غني، ص ١٤٠) عكس ذلك المطلوب :

لو وقع ظلّ العاشق على المعشوق، ماذا عليه لقد كُنّا في حاجة إليه، وكان مشتاقاً لنا.
سايه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد ما باو محتاج بوديم او بما مشتاق بود
١٤٢-عبدالرحمن بن الدّباغ : مشارق أنوار القلوب و مفاتيح أسرار الغيوب (بيروت ١٩٥٩)، ص ٩٧.

١٤٣-علاء الدّين أبو عبدالله مغلطاي : الواضح المبين في ذكر من استشهد من المحيّن (اشتوتكارت - ١٩٣٦)، ص ٤٥.

١٤٤-الرّازي : الطّب الرّوحانيّ (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٤١. ربّما كان مأخذ القصّة المذكورة و مارواه أبو الوفا مبشّر بن فاتك واحداً : و عاتب أفلاطون بعض النّاس عن تخلّفه عن طلب العلم، فقال : شغلتنى عن ذلك اللّذة. فقال : لو اشتغلت بالعلم لمّا وجدت للذّة لذّة (مختار الحكم و محاسن الكلم، ص ١٧٧) كما يتداعى البيت الاتي لناصر خسرو إلى الدّهن :
لو وصلت اللّذة العلميّة من العالم إلى روحك

لن تشعر للذّة الجسميّة بعد بلذّة

لذّت علمي چو از دانا بجان تو رسد

زان سپس نايد بچشمت لذّت جسمي، لذيد

١٤٥-أبو الحسن الدّيلمى : عطف الألف المألوف على اللام المعطوف (القاهرة، ١٩٦٢)، ص ٣٠.

١٤٦-المأخذ السّابق، ص ٧٢.

١٤٧-الرّازي : الطّب الرّوحانيّ (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٣٦.

١٤٨-أبوريجان البيروني : رسالة في فهرست كتب الرّازي، رقم ٦٤، إين أبي أصيبعة : عيون الأنباء، ص ٤٢٢.

١٤٩-المأخذ السّابق، (= البيروني) رقم ٦٥.

١٥٠-ناصر خسرو: زاد المسافرين (برلين ١٣٤١ ق)، ص ٢٣١.

١٥١-المأخذ السابق، ص ٢٣٣.

152. Plato : Philebus 42 CD.

١٥٣-جالينوس: جوامع كتاب طيماؤس في العلم الطبيعي، ص ١٩.

١٥٤-أبو الحسن العامري: السعادة والاسعاد في السيرة الإنسانية، ص ٥٠.

١٥٥-إبن مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص ٤٦.

١٥٦-أبو الحسن الطبري: المعالجات البقراطية، ص ١٠٤.

١٥٧-أبو الحسن العامري: السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، ص ٥٠.

١٥٨-حسن بن يوسف بن المطهر: أنوار الملكوت في شرح الياقوت (طهران ١٣٣٨ ش)، ص ١٤٠.

١٥٩-أبونصر الفارابي: مبادئ الفلسفة القديمة (القاهرة - ١٩١٠)، ص ٤. ويشتمل هذا الكتاب على رسالتين ورسالة أخرى باسم عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة.

١٦٠-إبن القفطي: تاريخ الحكماء (ليبزج - ١٩٠٣)، ص ٢٦.

١٦١-المأخذ السابق، ص ٢٦٠.

١٦٢-إبن العبري: تاريخ مختصر الدول (بيروت - ١٩٥٨)، ص ٤٦، لمزيد من الإطلاع على «فورون» ليرجع إلى دائرة معارف الأخلاق والدين،

Pyrrhonism، Encyclopedia of Religion and Ethics (New York) 1955 ذيل الكلمة،

١٦٣-أبو الوفا مبشرين فاتك: مختار الحكم، ص ٢٩٥.

١٦٤-المأخذ السابق.

165. Galen on the Passions and Errors of the Soul, P. 29.

١٦٦-شرح نهج البلاغة، ج ٤، ص ٥٤٧ (عن أحاديث مثنوى للأستاذ فروزانفر، ص ١٦٧).

ناصر خسرو (الديوان ص ٤١٤) يقول:

إذا كنت لا تعرف جوهر ذاتك أنى لك أن تعرف خالقك؟!

چون گوهر خویش را ندانستی مر خالق خویش را کجا دانی؟!

١٦٧-يظهر أن هذا العبارة من كلام الامام علي (ع) في نهج البلاغة.

Galen on the Passions and Errors of the Soul, P. 53.

١٦٩-أظن أني رأيت هذا البيت في التمثيل والمحاضرة للنعالبي ولكن يؤسفني ألا يتوفر

الكتاب لدى.

١٧٠-سعدى : گلستان، ص ٢٥.

بمير تا برهى اى حسود كايں رنجيست كه از مشقت آن جز بمرگ نتوان رست
١٧١-الرّازى : الطّب الرّوحاني (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٥٥.

172. Galen on the Passions and Errors of the Soul, P. 38

١٧٣-٥٧ P. (المأخذ السّابق).

١٧٤-سعدى : گلستان، ص ١٧. دروغى مصلحت آميز، به كه راستى فتنه انگيز.

175. Galen on the Passions and Errors of the Soul, P. 60.

١٧٦-أبونصر الفارابى : تلخيص نواميس أفلاطون، ص ١٠.

١٧٧-الرّازى : الطّب الرّوحاني (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٨٤.

١٧٨-أبو الحسن العامرى : السّعادة و الإيسعاد فى السّيرة الإنسانيّة، ص ٩٢.

١٧٩-أبونصر الفارابى : تلخيص نواميس أفلاطون (لندن - ١٩٥٢)، ص ١٠. لقد طبع المتن العربى لهذا الكتاب مع التّرجمة اللاتينية بمعرفة جبريلى F. Gabrieli فى مجموعة

(Plato Arabus III) تحت عنوان : Alfarabius Compendium Legum Platonius

١٨٠-أبو الوفا مبشّر بن فاتك : مختار الحكم و محاسن الكلم، ص ٢١١.

١٨١-أبو الحسن العامرى : السّعادة و الإيسعاد فى السّيرة الإنسانيّة، ص ٧٤. وأرجع أيضاً إلى : Aristotle Ethica Nicomachea 1107 A

١٨٢-جالينوس : مختصر كتاب الأخلاق (مجلة كلىّة الاداب القايريّة، ج ٥. جزء ١، سنة ١٩٣٧) ص ٣٤.

١٨٣-الغزالي : إحياء علوم الدّين (القاهرة، مطبعة الإستقامة)، ج ٣، ص ٥٧.

184. Galen on the Passions and Errors of the Soul P. 39

١٨٥-أبونصر الفارابى : فصول المدنىّ (كمبردج - ١٩٦١)، ص ١١٣.

١٨٦-الكندى : حدود الأشياء و رسومها (رسائل الكندى الفلسفيّة) ج ١، ص ١٧٩.

١٨٧-جالينوس : جوامع كتاب طيماؤس فى العلم الطّبيعى، ص ١٠.

١٨٨-إين مسكويه : رسالة فى ماهية العدل (لبدن - ١٩٦٤)، ص ١٩. وقد طبع هذا الكتاب مع مقدّمة و ترجمة بالإنجليزية تحت عنوان :

An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice.

۱۸۹- المقصود هن الموردان الاتیان و هما فی الصفحة ۱۳۶، ۱۴۰ من الدیوان :

انّ ما سوف یفعله اللّٰه بک هناك فی يوم العدل

هو ما یفعله هنا بالعالم الاّیّام فی وقت الاعتدال

فالوادی یرفل فی الدّیباچ نتیجة لاعتدال الاّیّام

وکلّ هذا دلیل علی عدل اللّٰه فیوعد السّندس والإستبرق

(المقصود من الاعتدال تساوی اللّیل والنّهار فی أوّل الرّبیع) المترجم

آنچه ایزد کرد خواهد با تو آنجا روز عدل

با جهان گردون بوقت اعتدال اینجا کند

دشت دیبا پوش گردد زاعتدال روزگار

زان همی بر عدل ایزد وعده دیبا کند

العدل أساس الخیر، ذلک العدل الذی

سمّی به أنوشیروان فی الدنیا عادلا

تأمل اذا طلعت الشّمس فی الاعتدال

کم من امور تحدث فی الدنیا و تنهّیاً!

عدل است اصل خیر که نوشروان

اندر جهان بعدل مسمّی شد

بنگرکز اعتدال چو سر برزد

با خور چه چند چیز مهیا شد

۱۹۰- ابن قتیبة الدّینوری : عیون الأخبار (دارالکتب المصریة)، ج ۱، ص ۳۲۷، و جاء هذا

التّعبیر المشارإلیه فی بیت محمّد بن عبدالملک الهمدانی فی کتاب تکملة تاریخ الطّبری

ص ۲۲۹ (بیروت ۱۹۶۱) :

یقول لی الواشون : کیف تحبّها؟ فقلت لهم : بین المقصّر والغالی.

۱۹۱- ناصر خسرو : جامع الحکمتین (طهران - ۱۳۳۳ ش)، ص ۳۳. کما جاء فی دیوانه ایضاً

(ص ۳۰۰) :

یجب أن تنشّد الحکمة من ابن النّبی

الّتی برئ من التّشبیه و التّعطیل مثل الفضة

حکمت از حضرت فرزند نبی باید جست

پاک و پاکیزه زتشبیه و زتعطیل چو سیم

(المقصود الخليفة الفاطمي المستنصر بالله).

١٩٢- محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار (طهران - ١٣٣٣ ق) ج ٣ الباب الأوّل.

وقال أبو العلاء المعريّ (لزوم ما لا يلزم القاهرة، ١٣٤٦ ق، ج ٢، ص ٣٤٨):

لا تعش مجبراً ولا قدرياً واجتهد في توسّط بين بينا

و ناصر خسرو أيضاً (الديوان ص ٤٦) يقول:

أنشد الطّريق المستقيم بين القدر والجبر

فالجبر والقدر لدى أهل العقل ألم و عناء

بميان قدر و جبر ره راست بجوى

که سوى اهل خرد جبر و قدر درد و عناست

193. Galen on the Passions and Errors of the Soul, P. 62

١٩٤- سعدی، گلستان، ٢١.

ملک اقلیمی بگیرد پادشاه همچنان در بند اقلیمی دگر

195. Galen on the Passions and Errors of the Soul, P. 41.

١٩٦- ابن قتیبة الدّینوری: الشّعور والشّعراء (بيروت - ١٩٦٤)، ج ١، ص ١٢.

١٩٧- جالينوس: مختصر كتاب الأخلاق (مجلة كلية الاداب القاهريّة، المجلد الخامس،

الجزء الاول، سنة ١٩٣٧)، ص ٣٠.

١٩٨- الرّازي: الطّب الرّوحاني (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٩١.

١٩٩- المأخذ السّابق، ص ٢٦.

٢٠٠- أبونصر الفارابي: تحصيل السّعادة (رسائل الفارابي، حيدر آباد - ١٣٤٥ ق)، ص ٤٥.

٢٠١- المجريطي: الرّسالة الجامعة (دمشق - ١٣٦٨ ق)، ص ١٠٠.

٢٠٢- كتبت عدّة كتب و رسائل عن آداب الفلاسفة و وظائفهم، ارجع إلى مقدمة الأستاذ

محمد تقی دانش پژوه لرسالة (مختصر في ذكر الحكماء اليونانيّين والمليّين فرهنگ ايران

زمين ج ٧ (طهران - ١٣٣٨)، ص ٢٨٣.

٢٠٣- مير سيد شريف الجرجاني: التّعريفات، ص ١٤٧.

٢٠٤- الرّازي: السّيرة الفلسفيّة، ص ١٠٠.

٢٠٥- أبونصر الفارابي: فلسفة أفلاطون و أجزاءها، ص ١٩.

٢٠٦- جالينوس: مختصر كتاب الأخلاق (مجلة كلية الاداب القاهريّة، المجلد ٥، الجزء ١ سنة

(١٩٣٧)، ص ٣٦.

٢٠٧- الأب رتشارد يوسف المكارثي اليسوعي : التّصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب
ص ٣٢

٢٠٨- أبو الوفا مبشّر فاتك : مختار الحكم و محاسن الكلم، ص ٨٢.

٢٠٩- ابن القفطى : تاريخ الحكماء، ص ١٩٧. يروى مبشّر بن فاتك أن، أحد تلامذه سقراط سأله يوماً، أيّها لأستاذ ما هو السّرّ فى أنّنا لانراى حزيناً أبداً؟ فأجابه سقراط : أنا لا أملك شيئاً ينحزنى فقدانه. فقال أحد السّوفسطائيين و كان حاضراً إذاك : فماذا اذا انكسرت الخابية؟ - و كان سقراط إذاك مقيماً فى الخابية - فقال : إذا انكسرت الخابية، فالمكان لا ينكسر (مختار الحكم و محاسن الكلم، ص ١٢١). و تنسب إقامة الخابية هذه إلى ديوجين الكلبى الحكيم Diogenes the Cynic (مختار الحكم، ص ٨٣)، و نسبها حافظ إلى أفلاطون (الديوان ص ١٧٨) :

غير أفلاطون المقيم فى خابية الخمر من ينبئنا بعد بسّر الحكمة
جز فلاتون خم نشين شراب سرّ حكمت بما كه گويد باز
٢١٠- أبو الحسن الششتري : الديوان (الإسكندرية - ١٦٩٠)، ص ٧٤. وأورد لوى ماسينيون البيت المذكور ضمن أبيات أخرى من هذه القصيدة فى ديوان الحلاج :

«Lowis Massignon : Le Divan D'al-Hallaj», *Journal Asiatique* (Janvier, Mars, 1921) P. 137

٢١١- الرّازى : الطّبّ الرّوحانى (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٣١.

٢١٢- ابن القفطى، تاريخ الحكماء، ص ١٩٧.

213. Plato : *Theaetetus* 176 B.

214. Galen on the Passions and Errors of the Soul P. 34

يقول شرف الرّمان طاهر المروزى فى كتاب طبائع الحيوان هناك حيث يبحث فى صفة الصّين : إنهم يتعبّدون و يتقرّبون بواسطة التّماثيل لأنّ مانى أمرهم بذلك، و خدعهم بقول الفلاسفة فى تعريف الفلسفة فإنّه التّقبل (ظ. التّقرب) إلى الله على حسب قدرة الادمى.

ارجع إلى : 4 P. Marvazi : China the Turks and India (Cambridge 1942)

٢١٥- الرّازى : الطّبّ الرّوحانى (الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٩٢ - ٩٦.

216. Plato : *Apology*, 29 A.

217. Plato : *Gorgias*, 492 E, 93 V.

- ٢١٨- إين حزم : رسالة في ألم الموت و أبطاله (رسائل إين حزم الأندلسي)، ص ١٠٥.
- ٢١٩- أبو حيّان التّوحيدى : رسالة الحياة (ثلاث رسائل لأبى حيّان التّوحيدى، دمشق ١٩٥١)، ص ٦٦.
- ٢٢٠- الأقوال الذهبية (حاشية الرّسائل الفلسفيّة)، ص ٩٦.
- ٢٢١- إين رشد : فصل المقال و تقرير ما بين الشّريعة والحكمة من الاتّصال، ص ٢٢.

الطِّيبُ الرَّوحَانِيُّ

ننبه القارئ إلى بعض الرموز التي استعملناها في هذه النشرة

[] : كذا في الأصل وتقتح حذف ما بين المربعين

< > : سقط من الأصل وأضفناه

خ : نسخة

أما سائر الرموز فهي مفسرة في أماكنها

كتاب الطب الروحاني

توطئة

ورد ذكر هذا الكتاب في اكثر مصادرنا لسيرة الرازي ، منها تاريخ الحكماء لابن القفطي^(١) و « رسالة في فهرست كتب محمد بن زكرياء الرازي » لابي ريحان البيروني^(٢) . اما ابن ابي اصيبعة فقد ذكره في كتاب عيون الانباء في طبقات الاطباء^(٣) قائلا : « كتاب الطب الروحاني ويعرف ايضا بطب النفوس غرضه فيه اصلاح اخلاق النفس وهو عشرون فصلا »^(٤) . وقد الف العلامة الهولندي Tj. de Boer

(١) طبعة ليبزيك ١٩٠٢ ، ص ٢٧٢ س ١٢ ، راجع ايضا Casiri, *Bibliotheca Arabico-Hispana* (Madrid 1760), vol. I 264

(٢) في قسم كتبه الالهة رقم يب ، راجع
Epître de Bêrûni contenant le répertoire des ouvrages de Muhammad b. Zakariyyâ ar-Râzî, publié par P. Kraus, Paris, 1936, p. 19. J. Ruska, *Al-Bîrûnî als Quelle fuer das Leben und die Schriften al-Râzî's*, Isis V (1922), p. 46.

(٣) طبعة مصرج ١ ، ص ٣١٥ ، راجع ايضا G.S.A. Ranking, *The Life and Works of Rhazes* (XVIIth Intern. Congr. of Med. London 1913, Sect. XXIII (London 1914).

(٤) راجع ايضا Wuestenfeld, *Geschichte der arabischen Aerzte*, p. 46
n° 73; Brockelmann, *Supplement I* 420, No. 44.

مقالة موجزة^(١) بحث فيها عن المصادر اليونانية لكتاب الطب الروحاني ونشر بضع فقرات منه . اما الكتاب بتمامه فهذه اول نشرة له
لا يعرف تاريخ تأليف الكتاب بدقة الا أن الرازي يقول في مقدمته انه الفه بعد مغادرته لبغداد . والراجح ان الامير الذي قدم اليه الرازي كتابه «الطب الروحاني» لم يكن غير الذي قدم اليه كناشه الطبي المعروف بالمنصوري ، وهو منصور بن اسحق بن احمد بن اسد حاكم الري الذي تولى من سنة ٢٩٠ الى سنة ٢٩٦ قبل أن يتمرّد على نصر بن احمد ثالث ملوك السامانيين^(٢)

كان لكتاب الطب الروحاني اثر غير قليل في الادب العربي فقد نقضه على الرازي معاصر له يسمى ابن اليمان ، والاصح ابن التمار^(٣) ، واضطر الرازي للرد عليه^(٤). واقتبس منه ايليا النصيبيني مطران نصيبين (المتوفى سنة ١٠٤٩م) في رسالة

(١) *De « Medicina Mentis » van den Arts Râzî (= Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, deel 53, Serie A), Amsterdam 1920, 17 pp.*

(٢) راجع ما قاله العلامة محمد بن عبد الوهاب قزويني في شرح نشرته لكتاب « جهار مقالة » لاحمد بن عمر العروضي السمرقندي (Gibb Memorial Series, XI)، ص ٢٣٢

(٣) نرجح ان هذا الرجل هو ابو بكر حسين التمار الدهري المتطبب المعروف بمناظراته مع الرازي وهو الذي ورد ذكره فيما اتخناه من كتاب اعلام النبوة لابن حاتم الرازي . اما Fluegel (في نشرته لفهرست ابن النديم ج ٢ ص ١٤٦) و Brockelmann (Supplement, I 342) فقد وها في ظنهما ان ابن اليمان هذا هو ابو بكر محمد بن اليمان السمرقندي المتوفى سنة ٢٦٨ ، راجع ايضا ما كتبناه في مجلة Orientalia ج ٦ (١٩٣٧) ص ٢٨٧

(٤) قال ابن النديم في فهرسته (طبعة ليزيك) ص ٣٠١ عند ذكر كتب الرازي ما نصه : «كتاب في نقض الطب الروحاني على ابن اليمان» (كذا في نسخة وفي نسخة اخرى : ابن التمار) ، راجع ايضا ابن ابى اصيبعة ج ١ ص ٣١٦ (السطر الثاني من تحت) . اما ابن القفطي (طبعة مصر ، ص ١٨٠) فقد قال « كتاب نقض الطب الروحاني » وهذا غلط . راجع ايضا Wüstenfeld, *Geschichte der Arabischen Aerzte*, p. 46.

له ^(١) المناقشة التي جرت بين الرازي والرجل المتوغل في علم النحو وهي التي ستأتي في الفصل الخامس من كتاب الطب الروحاني . وكذلك فقد رد على كتاب الرازي حميد الدين الكرماني الداعي الاسماعيلي كما نرى فيما بعد

ويوجد في الادب العربي كتب اخرى بهذا العنوان لكنها لغير الرازي ، منها كتاب الطب الروحاني لابي اسحق ابراهيم بن يوسف الشيرازي الفيروزابادي الشافعي (المتوفى سنة ٤٧٦) ^(٢) وهو مؤلف في المواعظ والاخلاق ليس له اية علاقة بالكتاب الذي نحن بصدده . ومنها ايضا كتاب الطب الروحاني لابي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (المتوفى سنة ٥٩٧) ^(٣) وهو رسالة صغيرة ذات ثلاثين بابا مقتبس اكثرها من كتاب الرازي ، وذلك أن مؤلفها نقل من كل باب في كتاب الرازي عدة جمل و اضاف اليها احاديث نبوية واشعارا ومنتخبات من حكم العرب دون أن ينسب القارى الى نقله او يذكر اسم الرازي في اى موضع من تأليفه . فان اردت دليلا على ما اقول فهناك بعض منتخبات من كتاب ابن الجوزي ^(٤) . قال في الباب الاول « في فضل العقل ، مستعيراً اكثر معانيه والفاظه من الفصل الاول لكتاب الرازي ومضيفاً اليها شيئاً ضئيلاً من عنده :

(١) رسالة ايليا النصيبيني مطران نصيبين التي انشأها للاستاذ ابي العلاء صاعد بن سهل الكاتب وذكر بها ما جرى من المناظرات بينه وبين ابي القاسم الحسين بن علي المعروف بالوزير المغربي (نسخة الفاتيكان ١٣٤٣ ويوجد لها صورة شمسية في الحزانة التيمورية بدار الكتب المصرية ، عقائد ٦٦٤ ، اما الموضوع الذي نشر اليه فقد ورد في هذه النسخة في ورقة ٣١ و) . راجع الترجمة الايطالية لهذا الفصل التي نشرها الاب بطرس عزيز في مقاله *Della differenza fra la grammatica e la scrittura araba e la grammatica e scrittura siriana*,

في مجلة *Anthropos* ج ٥ (١٩١٠) ص ٤٤٩

(٢) مطبعة جريدة المفيد بمصر سنة ١٢٩٩

(٣) طبعة دمشق ١٣٤٨

(٤) ومما يدل ايضاً على سرقة ابن الجوزي عناوين الابواب التي اختارها لكتابه وهي : في فضل العقل ، في ذم الهوى ، في دفع العشق عن النفس ، في دفع الشره ، في رفض رياسة الدنيا ، في دفع البخل الخ

« انما يعرف فضل الشيء بثمرته ، ومن ثمرات العقل معرفه الخالق سبحانه ، فانه استدل عليه حتى عرفه ، وعلى صدق الانبياء حتى علمه ، وحث على طاعة الله وطاعة رسوله ، ودبر في نيل كل صعب حتى ذلل البهائم ، وعلمه صناعة السفن التي بها يتوصل الى ما حال بيننا وبينه البحر ، واحتال على طير الماء حتى صيدت ، وعينه ابدأ تراقب العواقب وتعمل بمقتضى السلامة فيها والعوز ، ويترك العاجل للآجل ، وبه فضل الآدمي على جميع الحيوان الذي فقده ، وبه تأهل الآدمي لخطاب الله سبحانه وتكليفه ، وبه يبلغ الانسان غاية ما في جوهر مثله ان يبلغه من خير الدنيا والآخرة من العلم والعمل ، وقال مثلاً في الباب العاشر « في ذم الكذب » مقتبسا من الفصل التاسع لكتاب الرازي : « هذا من العوارض التي يدعو اليها الهوى وذلك ان الانسان لمحبه الرياسة يؤثر ان يكون مخبراً معلماً لعلمه بفضل المخبر على المخبر ،

وقال في الباب الثالث عشر « في دفع الغضب » (= الفصل الثامن من كتاب الرازي) : « لقد بينا ان الغضب انما ركب في طبع الآدمي ليحثه على دفع الاذى عنه والانتقام من المؤذي له وانما المذموم افراطه فانه حينئذ يزيل التماسك ويخرج عن الاعتدال فيحمل على تجاوز الصواب ، وربما كانت مكانته (والصحيح : نكايته) في الغضب ان اكثر من مكانته (كذا) في المغضوب عليه الخ . وقال بعد ذكر آيات واحاديث وحكم اضافها الى ذلك النص : « فان رجلاً غضب مرة فصاح فنفث الدم في الحال وأدى به الامر الى الهلاك فمات ، ولكم رجل رجلاً فانكسرت اصابع اللاكم ولم يستضر الملكوم الخ . وهذا كله مأخوذ من كتاب الرازي

اما المخطوطات التي اعتمدنا عليها في نشرتها هذه فهي :

ل = نسخة المتحف البريطاني رقم ٢٥٧٥٨ من الاضافات الشرقية (Add.)

ف = نسخة مكتبة الفاتيكان بروما رقم ١٨٢ من المخطوطات العربية

ق = نسخة دارالكتب المصرية رقم ٢٢٤١ من قسم التصوف والاخلاق الدينية

ك = النبذ التي وردت في كتاب الاقوال الذهبية لحمد الدين الكرمانى

وهاك وصفا مفصلاً لهذه النسخ :

نسخة ل

قيدت هذه النسخة في فهرست المخطوطات العربية المحفوظة بالمتحف البريطاني^(١) تحت رقم ١٥٣٠ ، وهي مشتملة القطع مكتوبة بخط نسخي متأخر وعدد اوراقها ٨٨ ، وفي كل صفحة نحو ٢٣ سطراً ، وهي مجموعة تحتوي على عدة رسائل منها : كتاب سلوان المطاع في عدوان الاتباع لمحمد بن عبد الله بن ظفر (ورقة ١ - ٤٣) ، وكتاب الطب الروحاني للرازي (ورقة ٤٤ - ٧٠) ، وكتاب الادب لابن المعتز (ورقة ٧١ - ٨١) ، وكتاب بيان كشف الالفاظ لم يعرف مؤلفه (ورقة ٨٢ - ٨٨) . اما تاريخ النسخة فقد ورد بصدده بعد تمام نسخ كتاب الطب الروحاني ما نصه :

« وافق الفراغ من كتابته العبد الضعيف المفتقر الى عفو ربه الهادي علي بن احمد ابن محمد النوشابادي الحنفي الكاتب غفر الله له ولوالديه ولمن ترجم عليه وجميع المسلمين آمين وذلك في ذي القعدة الحرام من سنة تسع وخمسين وسبعمائة الهلالية بمدينة السلام بغداد امنها الله تعالى من سوء »

وهذه النسخة اكمل واصح من جميع النسخ التي وصلت اليها وان ورد فيها بعض التحريف والتصحيح . وتستطيع ان تحكم على قيمتها اذا علمت ان اكثر قرأتها توافق المنتخبات القديمة التي اوردها الكرماني في كتابه . لذلك فقد اعتمدنا في نشرتنا عليها وكتبنا ارقام اوراقها على هامش المتن

نسخة ف

هي محفوظة في قسم المخطوطات العربية بمكتبة الفاتيكان^(٢) تحت رقم ١٨٢ ، وهي نسخة من القطع الصغير مكتوبة بخط نسخي غليظ وفي كل صفحة من صفحاتها نحو ١٢ سطراً ، وهي غير مؤرخة ونظن انها من القرن الثامن ، وهي ايضا ضمن مجموعة

(١) *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur* (London 1871), II 695.

(٢) ارسل الى الاستاذ Levi della Vida صورة شمسية من هذه النسخة وافادني بمعارفه الواسعة عن مخطوطات مكتبة الفاتيكان ، واخبرني ايضاً ان العلامة G. Graf سينشر عن قريب فهرساً للمخطوطات العربية المسيحية المحفوظة في تلك المكتبة وان النسخة التي نحن بصدددها ستوصف فيه وصفاً مفصلاً

تحتوى على الرسائل الآتي ذكرها : (١) كتاب الطب الروحاني ، (٢) كتاب تهذيب الاخلاق لابي زكرياء يحيى بن عدى (١) ، (٣) رسالة هرمس في توبيخ النفس (٢) ، (٤) مرثية تقرأ في تجنيز الاموات

وهذه النسخة مسيحية الاصل (٣) والظاهر أنها حررت في مصر اذ كانت صفحاتها مرقمة بارقام قبطية او بعبارة أدق بحروف يونانية قبطية (٤). اما كتاب الطب الروحاني فقد كان يشغل في هذه النسخة الورقات ١ — ٨٢ الا انه قد سقط قديما من الاصل الورقات ١١ — ٣٩ فضاع بذلك جزء كبير من الكتاب (من منتصف الفصل الثاني الى الفصل السابع) . وقيمة هذه النسخة أقل بكثير من نسخة ل وهي تقرب في جميع التفاصيل من نسخة ق

نسخة و

هي المخطوطة المحفوظة بدار الكتب المصرية في قسم التصوف والاخلاق الدينية تحت رقم ٢٢٤١ (٥) ، وهي مكتوبة بخط نسخي غليظ وعدد صفحاتها

(١) هو الفيلسوف المنطقي المسيحي الشهير تلميذ ابي نصر الفارابي وكانت وفاته في سنة ٣٦٣ او ٣٦٤ (راجع Brockelmann, Suppl. I 370) . اما كتاب تهذيب الاخلاق فقد طبع عدة مرات ، راجع ايضاً ما قلته في مجلة Orientalia ج ٦ ص ٢٨٧

(٢) هي الرسالة المعروفة ايضاً باسم « معانة النفس » لهرمس الحكيم نشرها العلامة O. Bardenhewer وقد كان النساخ المسيحيون يحبون نسخها

(٣) يدل ايضاً على مسيحية النسخ ما ورد بعد اتمام نسخ كتاب الطب الروحاني : « كمل كتاب الطب الروحاني بمعونة الله تعالى والشكر لله دائماً ابداً مستمراً وناقله المسكين الفارق في بحر خطايه الامة يتضرع لكل من وقف عليه ان يذكره بالرحمة والمغفرة في يوم موقفه المرهوب والسبح لله دائماً ابداً »

(٤) وردت مثل هذه الارقام في كثير من المخطوطات العربية المحررة في مصر على ايدي نساخ مسيحيين واقدمها على ما يظهر نسخة لكتاب المدخل لابي معشر محفوظة بمكتبة جاز الله باستانبول وتاريخها ٣٢٧ هـ . ويحتوى اكثر هذه المخطوطات على كتب في علوم الاوائل غير متعلقة بالدين الاسلامي . راجع ما قاله العلامة Levi della Vida في مجلة Rivista degli Studi Orientali ج ١٤ ص ٢٤٩ والعلامة H. Ritter في نفس هذه المجلة ج ١٦ (سنة ١٩٣٦) ص ٢١٢ — ٢١٣

(٥) راجع الجزء الاول من فهرست الكتب العربية الموجودة بدار الكتب المصرية لغاية ١٩٢١ (القاهرة ١٩٢٤) ص ٤٤ من الملحق

(لا اوراقها ١) ١٣٩ وفي كل صفحة نحو ١٤ سطراً ، وورد تاريخها في نهايتها بهذه العبارة : « كمل في يوم السبت المبارك الثالث من شهر جمادى الاول سنة اثني (كذا) وثلثين وسبعمائة » . وهي مجموعة تحتوي على رسالتين الاولى (ص ١ - ١٠١) كتاب تهذيب الاخلاق ليجي بن عدى . وهذه النسخة ايضا ليست بكاملة اذ سقطت منها الصفحات ٢٥-٣٠ (اى من ابتداء الفصل الرابع الى منتصف الفصل الخامس) وغلط بجلدها في وضعه مكانها بعض صفحات من كتاب تهذيب الاخلاق . وسقط ايضا نحو اربع صفحات في الفصل الثامن عشر

تتفق نسخة ق مع نسخة ف في اكثر قرآنها لا في الصحيح فقط بل في الغلط ايضا حتى ليكن الاطمئنان الى انهما نسختا عن اصل واحد ، وان ذلك الاصل كان محرفا في غاية السقم . ولا يخفى عليك اذا قرأت مقدمة الكتاب وقابلت قرآت ق و ف بقرآت نسخة ل أن الاصل الذي اشتق النسختان منه كان مخروم الاول وان الناسخين حاول كل منهما تصحيحه وتكملة بقدر ما استطاع . وكذلك تلاحظ انه ينقصهما فقرة طويلة من الفصل السادس عشر من الكتاب تكلم فيها الرازي عن النجاسة والطهارة بكلام لعل الناسخ تركه رغبة عن الخوض في المسائل الدينية . وهاتان النسختان مع ما ورد فيهما من تحريف وتصحيف وحذف وتصحيح عمدي تفيداننا كثيراً في اصلاح نسخة ل ولولاهما لما استطعنا تحقيق النص الاصل على الوجه الذي تتمنى

النسخ المرمودة في كتاب الاقوال الذهبية للكرماني

اما الكرماني هذا فهو حميد الدين احمد بن عبد الله الكرماني الملقب بحجة المراقين كبير الدعاة الاسماعيلية بجزيرة العراق في عهد الخليفة الفاطمي الحاكم بالله وصاحب التأليفات العديدة في الاشادة بالمذهب الاسماعيلي واثبات امامة الحاكم والرد على مخالفى الفاطميين (١) .

(١) راجع W. Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature* (Prize Publication Fund, vol. XIII), London 1933, p. 43.

وايضاً المقالة التي نشرتها في مجلة Der Islam ج ١٩ (١٩٣١) ص ٢٤٣ — ٢٦٣ . اعتمدت في جميع المعلومات التي نشرتها فيما يلي عن الكتب الاسماعيلية على المخطوطات التي اطلعني عليها صديقي الدكتور حسين الهمداني نزيل بجاي

اما سيرته فلا يعرف منها الا انه غادر العراق حول سنة ٤٠٠ هـ وجاء مصر للتدريس فيها . قال ادريس عماد الدين بن الحسن بن عبد الله (المتوفى سنة ٨٧٢) (١) في تاريخه للدعوة الاسماعيلية الذي عنوانه « كتاب عيون الاخبار وفنون الآثار » في الجزء السادس منه معتمداً في معلوماته على مقدمة كتاب « مباسم البشارات » للكرماني : « وظهرت لامير المؤمنين الحاكم بأمر الله عليه السلام فضائل لم يسمع بمثلا ، ودلائل ظاهر بيان فضلها ، ومعجزات بهرت الالباب ، وآيات لا يشك فيها الا اهل الزيغ والارتياب . فغلا فيه صلى الله عليه من غلا ، وسفل بذلك من حيث ظن انه علا ، ووقع في أهل الدعوة والمملكة الاختباط ، وكثر الزيغ والاختلاط ، فجرد امير المؤمنين صلى الله عليه السيف في الغالين والمقصرين ، واشتدت الظلمة على الشاكين المحيرين ، واعرض ولى الله عنهم ، واغلق ابواب رحمته عليهم ، فعم الامتحان في حضرته ، وشملت مع قرب النور عظيم ظلمته ، حتى ورد الى الحضرة الشريفة النبوية الامامية ، ووفد الى الابواب الزاكية الحاكمة ، باب الدعوة الذي عنده فصل الخطاب ، ولسانها الناطق بفضل الجواب ، ذو البراهين المضيئة ، والدلائل الواضحة الجليلة ، مبين سبل الهدى للمهتدين ، حجة العراقيين احمد بن عبد الله الملقب بحميد الدين ، الكرماني قدس الله روحه ورضى عنه ، ولا حرمنا نور بيانه والاقتباس منه ، مهاجراً عن اوطانه ومحلّه ، ووارداً كورود الغيث الى المرعى بعد مخله ، فجلى ببيانه تلك الظلمة المدلّمة ، وابان بواضح علمه ونور هداه فضل الأئمة »

وقال ايضا : « ثم ان امير المؤمنين الحاكم بأمر الله سلام الله عليه بعد ان اعرض عن اهل دعوته ، واغلق عنهم ابواب رحمته ، جزاء بما كسبت ايديهم ، وعملا بمقتضى الحكمة فيهم ، ليمتحنهم بذلك فيتميز المؤمنون بالاخلاص ، ويبقى المنافقون في الحيرة والانتكاص ، نظرا اليهم نظرة نعشهم بها من الحمول ، وافاض عليهم من فضله وكرمه المأمول ، وفتح لهم ابواب علومه وحكمته ، واسجل لهم سجل رحمته ، ونصب ختكين الضيف في الدعوة لهداية اولي الشك والارتياب ، وافادة من هداه الله بقدر الاستحقاق والاستيجاب ، ولقبه بالصادق المأمون ، والداعي حميد الدين

(١) راجع Ivanow في الكتاب المذكور ، ص ٦٢

احمد بن عبد الله هو اساس الدعوة التي عليه عمادها ، وبه علا ذكرها واستقام منآدأها ، وبه استبانت المشكلات ، وانفرجت المعضلات الخ ،
 اما وفاة الكرماني فقد كانت بعد سنة ٤١١ هـ كما يظهر من التاريخ الوارد في ابتداء كتابه « راحة العقل » (١) . وهذا كل ما عثرنا عليه من سيرته
 اما « كتاب الاقوال الذهبية في الطب النفساني » فقد رد فيه مؤلفه على فلسفة محمد بن زكرياء الرازي وذلك من جهتين ، اولا بتصحيحه موقف الداعي الاسماعيلي ابي حاتم الرازي في مناظرته مع محمد بن زكرياء الرازي ، وهي المناظرة التي سنشرها في اثناء هذا الكتاب ، وثانيا بنقده لكتاب الطب الروحاني الذي نحن بصده .
 وهاك مقدمة كتاب الاقوال الذهبية بتمامها لتقف على موقف الكرماني فيه :
 « قال الشيخ الأجل حميد الدين عماد المؤمنين احمد بن عبد الله الداعي بجزيرة العراق رفع الله درجته تقديسا :

الحمد لله رب الانوار والظلم ، وجاعل اللوح محلا للبركات وفيض القلم ، الذي تسبح عن مناسبة ما ابدعه ، وتقديس عن نعوت ما خلقه واخترعه ، سبحانه من إله ليست الا مثلية إلا له ، خالق الامثال ، وفاطر الاشياء والاشكال ، وتعالى عما يقول الظالمون والمشبهون الجاهلون علواً كبيراً . . .

اما بعد فان النفس باتباعها احكام هواها علية ، والقضايا منها بحسبها في المعلومات فاسدة مستجيبة ، والمفلح من اغاها بسنن الدين ومناسكه رياضة ، واحياها قبل فقد الامكان في معالم التوحيد تربية وعليها افاضة . فلموت بادراكه هاجم آت ، والحين بسلطانه لمباني الخلقة هادم وهات . ولكل حفرة تواريه هي تربته ، ورب غفور هو معاده واليه اوبته ، والعاقبة لمن ثقل بالحسنات ميزانه ، وثخن في دين الله رغبته وايمانه وإني لما اعان الله تعالى وأتينا في كتاب « اكليل النفس وتاجها » بما وعدنا به في صدره وماتبعه من كلامنا على السياسة الكلية والجزئية وعلى المفاخرة القائمة بين انواع الحيوان ونوع الانسان بيانا للموجودات ، وما اليه مصير النفس بعد الممات ، في كتاب « المقاييس » و « الرسالة الوحيدة » ، ووقع الينا كتاب لمحمد بن زكرياء الرازي موسوم

(١) وهو تاريخ تأليف كتاب « تنبيه الهادي والمستهدي » الذي ألفه الكرماني في السنة المذكورة بعد رجوعه الى « ديار العراق »

بالطب الروحاني ، وتأملت ابوابه واستوعبت فيما نحاه خطابه ، ووجدته فيما تصدى له بزعمه من الطب الروحاني ، لا كهو فيما نشأ عليه من الطب الجسماني ، لـكونه في هذا كفارس ذي مرة ، في ميدانه يحضر ويجري ، وفي ذاك كحاطب ذي غرة ، يخوض ويروى مالا يعلم ولا يدري ، قصوراً في تأليفه عما عليه وجب ذكره من الامر الذي له تقع الحاجة الى الطب الروحاني : العليل ماهو والعله ودواءها ما هما وسلوك الطريق في المداواة والطب كيف هو ، واختصاراً منه في كلامه المورد على ما لا يوجب مبتغاه ولا يقتضيه بل يوجب اموراً هو منكراها ولا يوجب اعتقاده شيئاً منها على ما نبينه ، وذهاباً للامر عليه في ذلك واستمراراً للخطأ عليه فيما وسم به كتابه ، وفيما جرى بينه وبين الشيخ ابى حاتم الرازي صاحب الدعوة بجزيرة الري في أيام مرداوج وحضرته في النبوة والمناسك الشرعية . وكان ما تعرض له من الكلام على النفس تقويماً لها وطباً بزعمه مبتغى يصغر عنه قدره ، ويعسر عليه فيه امره ، بكونه رتبة المؤيدين من السماء ، المختارين على من دونهم بما أوتوه من نور العلم والضياء ، الهادين امثالنا الى طريق النجاة والبقاء ، التي لا تنال باجتهد وابتغاء ، بل بعناية إلهية من فوقها واصطفاء وهو دونها ، وما سطره فيه وزبره مخيلاً الى قارئه مثل ما تخيل اليه من بطلان مقامات الانبياء عليهم السلام واختصاصهم من بين العالمين من جهة الله بفيض البركات ، ووقوع استغناء البشر عنهم بالممنوح لهم من العقول والقدرة على فعل الخيرات ، وجب في حكم الاعتقاد ، وشرط مانديننا له من لقاء ذوى العناد ، واصطفينا له من هداية العمى عن الضلالة ، واستنقاذ المرتبك في أسر العمى والجهالة ، كشفاً للبس بالكلام المبين ، ودلالة على الحق بالامر اللامع المستبين ، أن نبين الخطأ فيما اورده ، ونوضح الحق المبتغى فيما خاض فيه وسرده ، لتظهر رجاحة اولى الايمان ، واتباع اهل بيت الوحي الائمة الهادين الى الفوز بالمغفرة والرضوان ، صلوات الله عليهم صلاة تجمع لهم نعيم الجنان ، ونقص من يتظاهر بالاستغناء عنهم في نيل الملكوت ، فيكون للتابعين طريقاً في معرفة دين الله على وجهه ، ويعينهم على تصور الحق في توحيد الله وفقهه . ففعلنا وتكلمنا على فصول الكتاب والمبتغى فيها ابانة عن الباطل في قوله المستحيل وانارة للحق بالقول المستبين ، وجعلناه في بابين يشتملان على اثني عشر قولاً احدهما في ابانة الخطأ المستمر

على ابن زكرياء في طبه الروحاني ، وثانيهما في اباتة الحق المستقر فيما هو حق الطب النفساني ، وجعلتهما في هذا الكتاب وسميته بكتاب « الاقوال الذهبية » لكونه فيما يصوره من محاسن العلوم النفسانية ، كالذهب فيما يحوزه من مزاين الامور الجسمانية . وبالله استعين في اتمام ما نحوته وأقول لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ، وبوليه في ارضه وهو حسبنا ونعم الوكيل

الباب الاول في اباتة الخطأ المستمر على ابن زكرياء الرازي

في طبه الروحاني يجمع ستة اقوال

القول الاول — فيما جرى بين الشيخ ابي حاتم الرازي وابن زكرياء المتطبيب من الكلام على النبوة والامامة والجواب عما اهمل ابو حاتم الجواب عنه من سؤال ابن زكرياء الرازي

القول الثاني — في بيان الخطأ المستمر على محمد بن زكرياء الرازي فيما وسم به كتابه المنسوب اليه بالطب الروحاني

القول الثالث — فيما ذكره في الفصل الاول من كتاب الطب الروحاني من فضل العقل ومدحه وبيان ما ينطوى فيه من اثبات النبوة

القول الرابع — فيما ذكره في الفصل الثاني من كتابه في ذم الهوى وقعه فجعله طباً روحانياً وبيان بطلان كونه كذلك على النحو الذي اوردته وامتناع وقوع الانتفاع بمثله

القول الخامس — في ذكر ما اوردته تماماً للفصل الثاني من كتابه في الطب الروحاني وانه ليس بطب وبيان فساد قول افلاطون ومن يرى رأيه ان للانسان انفساً ثلاثاً نامية وحسية وناطقة ، وان للنفس بعد مفارقتها جسمها تعلقاً بشخص آخر وورودها الاجسام من خارجها

القول السادس — فيما تضمنته فصول كتابه مما جعله طباً والكلام عليه بما يبين كونه غير طب

الباب الثاني فى انارة الحق المستقر فيما هو حق الطب النفساني

يجمع ستة اقوال

القول الاول — فى شرف صناعة الطب النفساني وانها أشرف الصناعات وان القائم بها الموضح لمبانيها الهادى الى طرقها واقسامها رئيس عالم النفس ومالكها من جهة الله تعالى وانه اشرف البرية

القول الثاني — فى وجود النفس التي هى العليقة والمحتاجة الى الطب والادوية واحوالها فى ذاتها وماهيتها وانها حياة وحي وانها ناقصة فى ذاتها وانها ليست بجسم ولا عرض وانها قائمة بالقوة جوهرها وانها واحدة فى ذاتها لا ثلاث

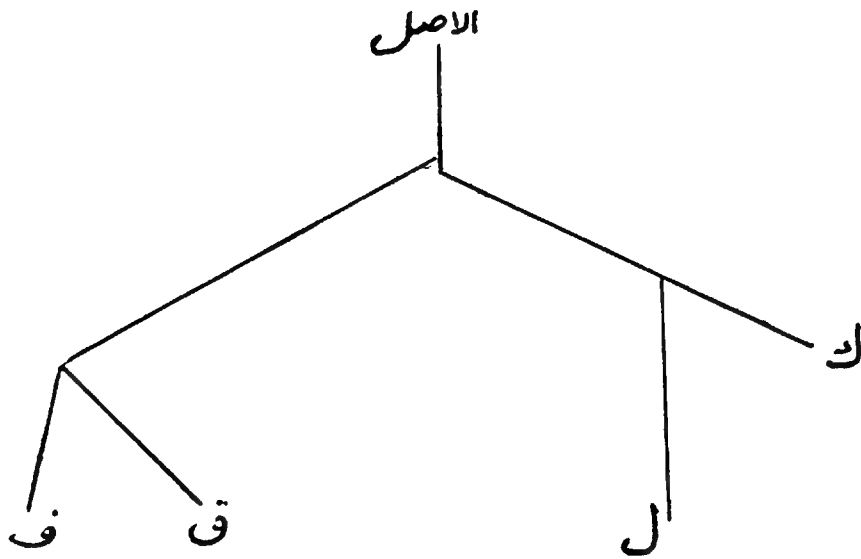
القول الثالث — فى مناسبة النفس جسمها فى احوالها وما تلك الاحوال وما تلك المناسبات وانها فى وجودها من جسمها كالولد من والده وانها المعلوم الاخير من الموجودات الواقعة تحت الاختراع ككون جسمها معلولا اخيراً فى الجسمانيات وان وجودها عن امور اربعة كوجود جسمها كذلك وما تلك الامور وان ما لجسمها من الامور فلها مثله على توازن لا يغادر منها شيئاً فى الذات ولا فى الاحوال وما تلك الامور

القول الرابع — فيما يحدث فيها من الامور التي تجرى منها مجرى الاعلال من جسمها وما تلك الاعلال وما مبادئها وانها تنقسم وما تلك الاقسام وان جملة علتها علتان ذاتية ومكتسبة وما تلك العلتان

القول الخامس — فيما يجرى من النفس مجرى الادوية فى ازالة عللها وما تلك الادوية وما افعالها وما الذى يمجدها وما الذى يقومها وما الذى يجرى منها مجرى قول الطبيب وبعث العليل على الحمية وما الذى يجرى منها مجرى القارورة والنبض من العليل المستدل منهما على الصحة والمرض وشهادتهما بالاقبال فى الابلال والاستعلاء فى الاعتلال وما يجري منها مجرى العلامات الدالة فى الاعلال الحادة على الهلاك او الخلاص وما هى وما يجري منها مجرى الاشربة والفواكه والمشمومات فى استجلاب الصحة وما هى

القول السادس — فيما يجري من النفس مجرى الصحة من جسمها وما تلك الصحة وما الذي تناله بها وما الذي يحفظ عليها صحتها الى وقت انتقالها وما الذي يكسبها انبعاشها للقيام باوامر الله ،

اما المنتخبات العديدة التي اوردها الكرمانى من كتاب الطب الروحاني للرازى فقد ساعدتنا على تحقيق نص ذلك الكتاب ، ولعلك تشاركنا الراى فى ان قيمة قرآتها عظيمة اذ كان الاصل الذى اعتمد الكرمانى عليه اقدم بقرون من جميع المخطوطات التي وصلت الينا . وترى ايضا مما ذكرناه فى حواشى الكتاب ان نص الكرمانى يوافق فى اكثر الاحيان نسخة لندن ويثبت قرآتها . اما نقد الكرمانى لمعانى كتاب الطب الروحاني فقد اقتبسنا منه بعض شىء وجعلناه تعليقات على المتن وفى الختام نعود على نتيجة بحثنا عن المخطوطات ونمثلها فى الشكل الآتي



- قال محمد بن زكرياء الرازي : أكمل الله للأمر السعادة وأتم عليه النعمة .
- جـرى بحضرة الأمير — أطال الله بقاءه — ذكر مقالة عملتها في إصلاح الأخلاق ٣
- سألنيها بعض إخواني بمدينة السلام أيام مقامي بها ، فأمر سيدي الأمير —
- أيده الله — بإنشاء كتاب يحتوي على جمل هذا المعنى بغاية الاختصار والابحاز
- وأن أسمه بالطب الروحاني ، فيكون قريناً للكتاب المنصوري الذي غرضه في ٦
- الطب الجسماني وعديلاً له ، لما قدر — أدام الله عزه — في ضمه إليه من عموم
- النفع وشموله للنفس والجسد . فانهيت إلى ذلك وقدمته على سائر شغلي ، والله
- أسأل التوفيق لما يرضى سيدي الأمير ويقرب إليه ويدني منه ٩

(٢) نبتدي بعون الله وحسن توفيقه نكتب كتاب الطب الروحاني ق — قال محمد بن زكرياء الرازي في صدر كتابه الموسوم بالطب الروحاني ك — قال ابو بكر محمد ... الرازي ف ق — اكمل ... النعمة ل : سقط ف ق ك — (٣) كان جرى ل — اطال الله بقاءه ل : اسعده الله تعالى ك ، سقط ف ق — (٣-٦) بحضرة الامير الكلام في اصلاح الاخلاق فسألني ان اعمل مقالة في كتاب وان اسميه ق — (٤) كان سألنيها ف — (٤-٥) بعض اخواني ... الاختصار : سقط ف ق — (٤) سيدى ل : سقط ك — (٥) ايده الله ل : اسعده الله ك — (٦) اسميه ف ق — ليكون ق ك — (٧) الطب الجسداني ف ق — لما قدر.. من عموم : فيه من عموم ق — أدام الله عزه ل : سقط ف ق ك — (٨) سائر اشغالي ف — (٨-٩) وبالله التوفيق الى ما يرضى ف ق — (٩) سيدى الامير ل : الامير اسعده الله ك ، سقط ف ق

* قال حميد الدين الكرمانى فى القول الثانى من الباب الاول من كتابه بعد ذكره مقدمة كتاب الطب الروحاني : هذا فص قوله ومحصوله ان ما كان تكلم عليه فى اصلاح الاخلاق جملة كما رسم له فى كتاب موجز موسوم بالطب الروحاني ليكون قريناً لكتابه المنصوري فى الطب الجسماني وعديلاً له لما فيه من عموم النفع وشموله . وتأملنا الكتاب المنصوري الذى جعل ما أنشأه من الكتاب فى الطب الروحاني قريناً له وعديلاً ووجدناه مشتملاً من صنعة التأليف وحسن الترتيب ذكراً للاعلال على ترتيبها وتشفيها بذكر الادوية التى تداوى بها على نظام وتأليف ليس كما جعله

وقد فصلت هذا الكتاب عشرين فصلاً :

- ١٧ الأول في فضل العقل ومدحه
 ٢٠ الثاني في قمع الهوى وردعه وجملة من رأى افلاطون الحكيم
 ٢٢ الثالث جملة قُدمت قبل ذكر عوارض النفس الرديّة على انفرادها
 ٢٣ الرابع في تعرّف الرجل عيوب نفسه
 ٢٥ الخامس في دفع العشق والالف وجملة من الكلام في اللذة
 ٢٦ السادس في دفع العُجب
 ٢٨ السابع في دفع الحسد
 ٢٩ الثامن في دفع المفرط الضار من الغضب

(١) — (ص ١٧ س ١٣) سقط ك — (١) فصلاً وهم ف — (٢) — (ص ١٧ س ١٣) الفصل الاول...
 الفصل الثاني الخ ف ق — (٣) في ردع الهوى وقعه ف ق — وجملة... الحكيم ف ق: سقط ل —
 (٤) جملة قدمت قبل ذكر ل : في ذكر ف ق — اعراض النفس ف ق — (٦) وجملة...
 اللذة ف ق : سقط ل — (٧) العجب وغيره ف ق — (٩) في دفع الغضب ف ق

قرينا له وعديلا فكان ذلك منادياً عليه وناطقاً من قلة العلم والمعرفة بما تعلق له من الكلام على الامور النفسانية ومن استمرار الخطأ عليه فيما وسم به كتابه من الطب الروحاني واشتباه الامر عليه فيما اودعه من كلامه بما تقول بياناً له : إن العديل انما يجعل عديلاً عادته بموازنة ومثابهة يجمعانها . ولما كان ما جعله عديلاً للكتاب المنصوري من كتابه في الطب الروحاني غير مثابه له لا في التأليف والتبويب ولا فيما يكون طباً في التنويع والترتيب يوازنه ويناسبه كان تسميته للكتاب بالطب الروحاني خطأ كبيراً ... واذا كان الخطأ مستمراً عليه فيما وسم به كتابه خنوه مما يكون به من ذكر الامراض النفسانية والامور المزيلة لها عديلاً للكتاب المنصوري الجامع لذكر الاعلال وادويتها فغير واقع ما ضمن وقوعه من الانتفاع به وشمونه ولا فائدة في قراءته ... فما ما استمر عليه من الخطأ في نفس ما اودعه كتابه في ابوابه فيأتى عليه البيان باذن الله قبل ، ثم يأتي بمعونة الله من ذكر ما وجب عليه ذكره ولم يذكره من اعلال النفس وادويتها وما تعالج به تقويتها من دوائها ومن الامور النفسانية ما يعلم معه كيفية صناعة التأليف بعد وبصور كيف يكون الطب الروحاني الحق الآتي به محمد النبي ومبين له باب العلم على الوصي صوت الله عبيهما بقوة الله اعلى

- ٥٦ التاسع في اطراح الكذب
٥٦ العاشر في اطراح البخل
٦١ الحادى عشر في دفع الفضل الضار من الفكر والهم
٣
٦٣ الثانى عشر في صرف الغم
٧٠ الثالث عشر في دفع الشره
٧٢ الرابع عشر في دفع الانهماك في الشراب
٦
٧٤ الخامس عشر في دفع الاستهتار بالجماع
٧٧ السادس عشر في دفع الولع والعبث والمذهب
٨٠ السابع عشر في مقدار الاكتساب والاقتناء والإنفاق
٩
٨٥ الثامن عشر في دفع المجاهدة والمكادحة على طلب الرتب والمنازل الدنيائية
والفرق بين ما يرى الهوى وبين ما يرى العقل
٩١ التاسع عشر في السيرة الفاضلة
١٢
٩٢ العشرون في الخوف من الموت

الفصل الاول

في فضل العقل ومدحه *

١٥

أقول : إن الباري عز اسمه إنما أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من
المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه ، وإنه أعظم | نِعَم الله
٤٥ و

(٢) اطراح : سقط ف ق — (٣) دفع : سقط ف ق — (٤) في دفع الغم ف ق —
(٦) في (دفع) السكر وعواقبه ف (ق) — (٧) في افراط الجماع ف ق — (٩) والانفاق :
سقط ف — (١٠) دفع ... على : سقط ف ق — (١١) والفرق ... العقل : سقط ف ق —
(١٦) أقول : قال محمد بن زكريا ل — وحبانا لننال ك — من ل : سقط ق ف ك —
(١٧) ما : سقط ل — في جوهرنا مثلنا أن يناله ويبلغه ق ف

* ورد هذا الفصل بتمامه في كتاب الكرمانى

عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا . فبالعقل فضّلنا على الحيوان غير الناطق
حتى ملكناها وسُسّناها وذلّلناها وصرّفناها في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها ،
وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا ونصل الى بغيتنا ٣
ومرادنا . فإنّا بالعقل أدركنا صناعة السفن واستعمالها حتى وصلنا بها إلى ما قطع
وحال البحر دوننا ودونه ، وبه نلنا الطبّ الذي فيه الكثير من مصالح أجسادنا
وسائر الصناعات العائدة علينا النافعة لنا ، وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة ٦
منّا الخفية المستورة عنّا ، وبه عرفنا شكل الأرض والفلك وعظم الشمس
والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحركاتها ، وبه وصلنا إلى معرفة البارئ
عزّ وجلّ الذي هو أعظم ما استدرّكنا وأنفع ما أصبنا . وبالجملّة فإنّه الشئ الذي ٩
لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين ، والذي به تتصور أفعالنا
العقليّة قبل ظهورها للحسّ فنراها كأنّ قد أحسّسناها ثمّ تتمثّل بأفعالنا الحسيّة
صورها فتظهر مطابقة لما تمثّلناه وتخيّلناه منها . وإذا كان هذا مقداره ومحله ١٢
وخطره وجلالته فحقيق علينا أن لا نخطئه عن رتبته ولا ننزله عن درجته ،
ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه ، ولا وهو الزمام مزموماً ، ولا وهو المتبوع
تابعاً ، بل نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه ، فنمضيها على ١٥
إمضائه ونوقفها على إيقاقه ، ولا نستلط عليه الهوى الذي هو آفته ومكدره

(١) واجداها علينا نفعاً ق ف — الغير الناطق ل ، الغير ناطق ق ف — (٢) ملكناها و:
سقط ق ف ك — وذلّلناها وملكناها وصرّفناها ق ف — (٣) جميع : سقط ق ف —
(٤) وانا ق ف — واستعملناها — (٥) ودونها ق ف — وبه نلنا الطبّ ك: والطب ل ق ف —
المصالح لأجسادنا ق ف — (٨) معرفة : سقط ك — (٩) هو من ك — ما اصلنا
واصبنا ق ف — وفي الجملّة ق ف — (١٠) حالنا وحال ق ف — والذي فيه ك ،
وبه ق ف — (١٢) صورتها ق ف — وتخيّلناه منها : سقط ك — منها : سقط ق ف —
هذا : سقط ك — ومحله : سقط ق ف — (١٣) وجلالته هذا ك — علينا : سقط ل —
مرتبته ق ف — (١٥) بل فنرجع ق ف ، ثم نرجع ك — ونعتبرها به : سقط ق ف — عليه
فيها ك — عن امضائه ل — (١٦) عند إيقاقه ل

والحائد به عن سَنَنه ومحجته وقصده واستقامته ، والمانع من أن يصيب به العاقل رشده وما فيه صلاح عواقب أمره ، بل نروضه ونذلله ونحمله ونجبره على الوقوف عند أمره ونهيه . فإننا إذا فعلنا ذلك صفاً لنا غاية صفائه وأضاء لنا غاية إضاءته وبلغ بنا نهاية قصد بلوغنا به . وكُنّا سعداء بما وهب الله لنا منه ومن علينا به ٣

(١) من : سقط ل — (٢) عواقبه في اموره ق ف — (٣) واضى لنا ق ف — (٤) نهاية قصدنا بلوغنا به ك ، غاية ما قصد بلوغنا به ق ف — بما وهب لنا ل — به علينا ق ف — لنا ومن علينا به منه ل

قال الكرمانى في القول الثالث من الباب الأول من كتابه بعد إيراد قول الرازى بنصه : فنقول لما كان المحبو لنا من العقل الذى هو أعظم نعم الله عندنا وبه تنال من منافع دنيانا وآخرتنا غاية ما لنا أن نتاله... ولولاه لكنا كالبهائم والمجانين ، الحقيق بأن يكون بما له ممدوحاً ، وباباً للبركات والرحمة لنا مفتوحاً ، واليه فصل الخطاب لا يخلو في كونه « ما هو » أن يكون إما جسمنا ، أو ما كان لجسمنا كلاً به نحن نوع من الحيوان وهو نفسنا ، أو هو غيرنا وبه تتعلق مصالحنا ، وبطل أن يكون جسمنا ببطلان كونه قادراً على حركة بذاته فضلاً عن إحاطة علم ومعرفة ، وبطل أيضاً أن يكون ما كان لجسمنا كلاً ببطلان كونه في وجوده عالماً بالامور الموصوف بها العقل وخالياً من المعارف التى تعدو ما به يصح كونه نوعاً من الحيوان ... ثبت أنه غيرنا الذى به يتعلق كمالنا ، ولم يكن غيراً يفيد العلم ويعلم وبه وتعليمه نكون علماء وعقلاء غير من يكون نبياً مؤيداً في نفسه بأنوار الملكوت متوجاً بتاج العزة والجبروت حائزاً بذلك رتبة الكمال فصار عقلاً كاملاً به تنال ونبلغ منافعنا في دنيانا وآخرتنا ... صح وثبت أن العقل المحبو لنا الذى هو أعظم نعم الله عندنا المستحق لأن يكون بما له ممدوحاً وباباً للبركات والرحمة لنا مفتوحاً لا عقولنا يكون كونها حياة طبيعية ناقصة عن كمالها محتاجة إلى ما به تصير عقلاً كاملاً فاعلاً في غيره كلاً ... بل عقول الأنبياء لكونهم هم المؤيدون من السماء ، المصطفون من عالم النفس والاحياء ، المخصوصون منها بالكرامة ، الممنوحون في عالم النفس شرف الامامة ، المبلغون رتبة الكمال للتعليم والإكمال ، الكائنون بكمالهم كلاً لأنفسنا في كونها حيواناً إلهياً كما كانت أنفسنا كلاً لأجسامنا في كونها حيواناً طبعياً ... وإذا كان القول على عقولنا بما هو صفة لعقول الأنبياء صلوات الله عليهم ضللاً عن الحق فقد ظهر الخطأ في قول من يرى ويعتقد أن العقل المحبو لنا ... هو عقولنا ... وإذا بطلت المعارضة وثبت ما أوجبه الحكمة من كون من يقبل أنوار القدس من عالم النفس نفساً واحدة هي العقل الواجب عليه تفخيم أمره وإعلاء ذكره وقبول قوله والاقتداء بسنته وفعله فقد ثبتت النبوة المنطوية فيما أورده صاحب الكتاب في مقالته والحمد لله رب العالمين

الفصل الثاني

في قمع الهوى وردعه وجملة من رأى فلاطن الحكيم*

٣ أما على أثر ذلك فإننا قائلون في الطب الروحاني الذي غايته إصلاح أخلاق النفس وموجزون غاية الإيجاز. والقصد والمبادرة إلى التعلق بالنكت والعيون والمعاني التي هي أصول جملة هذا الغرض كله. فنقول: إنا قد صدرنا وقدّمنا من ذكر | العقل والهوى ما رأينا أنه لجملة هذا الغرض كله بمنزلة المبدأ، ونحن متبعوه من أصول هذا الشأن بأجلها وأشرفها

هـ ٤

فنقول: إن أشرف الأصول وأجلها وأعونها على بلوغ غرض كتابنا هذا قمع الهوى ومخالفة ما يدعو إليه الطباع في أكثر الأحوال وتمارين النفس على ذلك وتدريبها إليه، فإن أول فضل الناس على البهائم هو هذا، أعني ملكة الإرادة وإطلاق الفعل بعد الرويّة. وذلك أن البهائم غير المؤدّبة واقفة عند ما يدعوها إليه الطباع عاملة به غير ممتنعة منه ولا مرويّة فيه. فإنك لا تجد بهيمة غير مؤدّبة تمسك عن أن تروث أو تتناول ما تغتذى به مع حضوره وحاجتها إليه، كما تجد الإنسان يترك ذلك ويقهر طباعه عليه لمعانٍ عقلية تدعوه إلى ذلك، بل تأتي منها ما يبعثها عليه الطباع غير ممتنعة منه ولا محتارة عليه. وهذا المقدار ونحوه من الفضل على البهيمة في زمّ الطبع هو لأكثر الناس وإن كان ذلك تأديباً وتعليماً،

(٢) في ردع الهوى وقعه ف ق — وجملة... الحكيم: سقط ل (ك) — افلاطون ف ق — (٤) والعيون ل: سقط ف ق ك — (٥) صدرنا: وصفنا ك — (٦) كله: سقط ف ق — (٨) ونقول ف ق — ان اجل الاصول وأشرفها ف ق — (١١) الغير ل — غير مؤدّية ف ق — تدعوا اليه ف ق — (١٤) عليه: سقط ف ق — تدعوا ف ق — (١٥) منه: سقط ك — (١٦) زم ك: ذم ل ف ق — الطبع: الهوى و (الطبع)، على هامش ك

* ورد ذكر أكثر هذا الفصل في القول الرابع من الباب الأول من كتاب الأقوال الذهبية للكرمانى

إلا أنه عام شامل وقريب واضح يعتاده الطفل وينشأ عليه ، ولا يُحتاج إلى الكلام فيه ، على أن في ذلك بين الأمم تفاضلاً كثيراً وبوناً بعيداً . وأمّا البلوغ من هذه الفضيلة أقصى ما يتهيأ في طباع الإنسان فلا يكاد يكمله إلا الرجل الفيلسوف^٢ الفاضل^٣ . وبمقدار فضل العوام من الناس على البهائم في زم الطبع والملكة للهوى ينبغي أن يكون فضل هذا الرجل على العوام . ومن هاهنا نعلم أن من أراد أن يزين نفسه بهذه الزينة ويكمل لها هذه الفضيلة فقد رام أمراً صعباً شديداً ويحتاج أن يوطن نفسه على مجاهدة الهوى ومجادلته ومخالفته . ولأن بين الناس في طباعهم اختلافاً كثيراً وبوناً بعيداً صار يسهل أو يعسر على البعض دون البعض منهم اكتساب بعض الفضائل دون بعض واطراح بعض الرذائل دون بعض . وأنا مبتدئ بذكر كيفية اكتساب هذه الفضيلة — أعني قمع الهوى ومخالفته — إذ كانت أجل هذه الفضائل وأشرفها وكان محلها من جملة هذا الغرض كله محلّ الاسطقس التالي للمبدأ^{١٢}

فأقول: إن الهوى والطباع | يدعوان أبدأ إلى اتباع اللذات الحاضرة وإيثارها من غير فكر ولا روية في عاقبة ويحثان عليه ويعجلان إليه ، وإن كان جالباً

(٢) بين الأمم في ذلك ل — (٤) من الناس : سقط ف ق — ذم ل ف ق — (٥) يعلم ك — (٦) في هذه الزينة ف ق — شديداً : سقط ف ق — (٧) ومجادلته : سقط ف ق ، ومجادلته ك على الهامش — ومخالفته : سقط ك — في طبائعهم ل — (٩) بعض هذه الفضائل ل — (١١) جملة : سقط ف ق — (١٢) الثاني للمبدء ك ، التالي للمبتدأ ف ق — (١٣) ابدأ : سقط ل — (١٤) عليه : سقط ف ق ك

* قال الكرماني في انتهاء القول الرابع من الباب الأول لكتابه : فنقول إن الفيلسوف الذي ذكره وعلق قمع هواه بذاته هو من البشر ، والبشر فمن نفس وجسم ... فمن أين يكون للفيلسوف استكمال الفضيلة المرهون وجودها بالبائع من خارجها والمؤاخذ لها ، أم كيف يتهيأ لنفسه أن تقمع هواها بذاتها وهي خالية مما يكون انبعاثها عنه فيه ، وهل قوله ذلك إلا قول صادر عن غير بيان . ولا بعد الحق إلا الضلال ، ولا بعد الصدق إلا الكذب والمحال

للألم من بعد ومناعاً من اللذة ما هو أضعافاً لما تقدم منها . وذلك أنهما لا يريان
إلا حالتهما في الذي هما فيه لا غير ، وليس بهما إلا أطراح الألم المؤذى عنهما
٣ وقتهما ذلك ، كإثثار الطفل الرمد حكَّ عينه وأكل التمر واللعب في الشمس .
ومن أجل ذلك يحق على العاقل أن يردعهما ويقمعهما ولا يُطلقهما إلا بعد
التثبت والنظر فيما يُعقبانه ويمثل ذلك ويزنه ثم يتبع الأرجح للألم من
٦ حيث ظن أنه يلتذ ويخسر من حيث ظن أنه يربح . فإن دخلت عليه من هذا
التمثل والموازنة شبهة لم يُطق الشهوة لكن يقيم على ردعها ومنعها . وذلك أنه
لا يأمن أن يكون في إطلاقها من سوء العاقبة ما يكون إيلاؤه واحتمال مؤوته
٩ أكثر من احتمال مؤونة الصبر على قمعها أضعافاً مضاعفةً ، فالحزم إذًا في منعها .
وإن تكافأت عنده المؤونتان أقام أيضاً على ردعها . وذلك أن المرارة المتجرعة
أهون وأيسر من المنتظرة التي لا بد من تجرعها على الأمر إلا أكثر . وليس
١٢ يكتفى بهذا فقط بل قد ينبغي أن يقمع هواء في كثير من الأحوال - وإن لم ير
لذلك عاقبة مكروهة - نيرن نفسه ويروضها على احتمال ذلك واعتياده فيكون ذلك
عليها عند العواقب الرديئة أسهل ، ولئلا تتمكن الشهوات منه وتسلط عليه . فإن
١٥ لها من التمكن في نفس الطبيعة والجبنة ما لا يحتاج أن يزاد فضل تمكن بالعادة أيضاً
فيصير بحال لا يمكن مقاومتها بته . وينبغي أن تعلم أن المؤثرين للشهوات المدمنين
لها المنهمكين فيها يصيرون منها إلى حالة لا يلتذونها ولا يستطيعون مع ذلك

(٢) في وقتها لدى هافيه ك - (٣) وقتها ذلك: سقط ف ق - برمدا: سقط ف ق -
لح عينه ك . يحك عينه برمدا ف ق - التمرة ف ق - (٦) يظن ف ق ك (مرتين) -
ولا يخسر ك - (٨) من أن يكون ف - (١٠) تكاف ف ق - (١١) في الأمر ل -
(١٢) قد: سقط ك - احواله ل - (١٤) عند ما يرى له فيها من العواقب الرديئة ف ق -
(١٥) أن يرى فضل ف ق - (١٦) لينة ك - مدمنين عيبه تمكن فيها ف ق -
(١٧) يصيرون فيها ف ق

* انتهت إلى هذه رواية الكرماني ويوجد في إثرها ما يلي : هذا نص قوله . وما يعدو

تركها . فإن المدمنين لغشيان النساء وشرب الخمر والسماع — على أنها من أقوى الشهوات وأوكدها غرماً في الطباع — لا يلتذونها التذاذ غير المدمنين لها لأنها تصير * عندهم بمنزلة حالة كل ذي حالة عنده ، أعنى المألوفة المعتادة ، ولا يتبها ٣ لهم الإقلاع عنها لأنها قد صارت عندهم بمنزلة الشيء الاضطراري في العيش لا بمنزلة ما هو فضل وتترف ٥ . | ويدخل عليهم من أجلها التقصير في دينهم ٦ وديارهم حتى يضطروا إلى استعمال صنوف الحيل واكتساب الأموال بالتغري ٦ بالنفس وطرحها في المهالك ، فإذا هم قد شقوا * من حيث قدروا السعادة واغتموا من حيث قدروا الفرح وألما من حيث قدروا اللذة . وما أشبههم في هذا الموضع بالحاطب على نفسه الساعي في هلاكها ، كالحیوان المخذوعة بما ينصب لها في ١ مصايدها ، حتى إذا حصلت في المصيدة لم تنل ما خدعت به ولا أطاقت التخلص مما وقعت فيه . وهذا المقدار من قمع الشهوات مقيع ، وهو أن يطلق

(١) على غشيان ف ق — على انهما ف — (٥) وشرف ف — نفس في دينهم ل —

(٩) كالحیوان ك : كالحیوانات ل ف

ما يكون صحيحاً وحسناً من قول لولا ندؤه ببطان كون ما أوجبه من الطب طباً ويستمرار خطأ في تعيق قمع الهوى بالنفس وينجب اكتفائها فيه اكتساباً لنفسية بذاتها ... إنه لما كانت النفس قد جعلت جسم كلاً به يكون نوعاً من حيوان وكان كونها في وجوده لجسمها كلاً لأن تكون في فعلها دائرة عليه كخواتم من أنواع الحيوان حفظاً له وقياماً بمصلحته ... كان الامتنع منها أن تفعل ما يضاد هواها ويوجب اختيارها قئاً وبطالان وجود فعل منها لا تهواه ثابتاً ... فتعيق قمع النفس هواها بذاتها الممتنع كونه منها إلا يباعث من خارجها ترغيباً وترهيباً خطأ كبير وضلال بعيد . وإذا كان قوله في طب الروحاني باطلاً والخطأ في تعيق قمع الهوى بالنفس مستمراً جرياً فكلامه ندى أوردته ليس بطب ولا كتابه يمتنع للنفس ولا بأب ، وله قلنا إنه في الطب الجسماني كغصن مئس خضروفي طبه زروحي كجد خئس قدره . — وأما بقية فصل الكتاب ان ص ٢٤ س ٣ (« وهذا يره ») فقد خصه الكرماني دون إيراده بنصه

* سقطت هنا ورقة من نسخة ق وتسايف روايتها ص ٢٤ س ١٤ (« ولسكح »)

* سقطت هنا عدة ورقت في نسخة ف ولا تسألف روايتها إلا في الفصل السابع من الكتاب

منها ما علم أن عاقبته لا تجلب أَلَمًا ولا ضَرَرًا دنيائيًا موازيًا للذة المصابة منها
 فضلًا عما تجلب مما يُوفى ويرجع على اللذة التي أُصِبت في صدرها . وهذا
 ٣ يراه * ويقول به ويوجب حمل النفس عليه من كان من الفلاسفة لا يرى أن
 للنفس وجوداً بذاتها ، ويرى أنها تفسد بفساد الجسم الذي هي فيه . فأما من يرى
 أن للنفس أُنْيَةً وذاتاً ما قائمة بنفسها وأنها تستعمل الجسم الذي لها بمنزلة
 ٦ الأداة والآلة وأنها لا تفسد بفساده فيرتقون من زَم الطباع ومجاهدة الهوى
 ومخالفته إلى ما هو أكثر من هذا كثيراً جداً ، ويرذلون ويستنقصون المتقادين له
 والمائلين معه تنقُصاً شديداً ويحتلونهم محلّ البهائم ، ويرون أن لهم — في اتباع
 ٩ الهوى وإيثاره والميل مع اللذات والحب لها والأسف على ما فات منها وإيلام
 الحيوان لبلوغها ونيلها — عواقب سوء بعد مفارقة النفس للجسد يكثر ويطول لها
 ألمها وأسفها وحسرتها . وقد يستدل هؤلاء من نفس هيئة الإنسان على
 ١٢ أنه لم يتهيأ للشغل باللذات والشهوات بل لاستعمال الفكر والروية من تقصيره
 في ذلك عن الحيوان غير الناطق . وذلك أن البهيمة الواحدة تُصِيب من لذة
 المأكَل * والمنكح ما لا يصيبه ولا يقدر عليه عدد كثير من الناس . فأما حالها
 ١٥ في سقوط الهم والفكر عنها وهناءة عيشها وطيبها بذلك فحالة لا يصيب الإنسان
 ولا يقدر على مثلها بَتَّةً ، وذلك أنها من هذا المعنى في الغاية والنهاية . فإننا نرى البهيمة

(٢) مما ، صححنا : ما ل — (٥) للنفس ك : النفس ل — وذواتا قائمة ك — (٦) ذم ل —
 (٧) ومغالته ك — من ذلك ك — (٩) مع ك : الى ل — ما : سقط ل — (١٠) الجسد
 ك — تكثر ل — (١١) وحسراتها ك — (١٢) للشغل بالشهوات ك — من ك : في ل —
 (١٣) الغيرل — (١٤) عدد : سقط ك — (١٥) السقوط للهمق — وطيبه ل ، وطيبته ق —
 بذلك : سقط ق — لا يصيبها ل — (١٦) البتة ك ، سقط ق — في هذا ل

* من هنا تستأنف رواية ك

* من هنا استأنفت رواية ق بعد سقط ورقة من النسخة

- قد حضر وقت ذبحها وهي منهمكة مقبلة على مأكلها ومشربها . | قالوا : فلو كانت
إصابة الشهوات والميل مع دواعي الطباع هو الأفضل لم يكن يُخسُّه الإنسان
ويعطاه ما هو أحسن منه من الحيوان . وفي بنحس الإنسان وهو أفضل الحيوان ٣
المائة حظه من هذه الأشياء وتوفّر الحظ له من الروية والفكر ما يعلم منه
أن الأفضل له استعمال النطق وتزكّيته لا الاستعباد والانقياد لدواعي الطباع .
قالوا : ولئن كان الفضل في إصابة الذات والشهوات ليكون من له الطباع ٦
المتهيئ لذلك أفضل ممن ليس له ذلك ، فإن كان كذلك فالثيران والحير أفضل
من الناس لا بل ومن الحيوان غير المائة كله ومن الباري عز وجل إذ ليس
بذی لذة ولا شهوة . قالوا : ولعل بعض الناس ممن لا رياضة له ولا يروى ١
ولا يفكر في أمثال هذه المعاني لا يسلم لنا أن البهائم تصيب من اللذة أكثر
مما يصيبه الناس . ويحتج علينا بملك ما ظفر بعدو منازع ثم جلس من وقته
ذلك للهو واحتشد في إظهار جميع زينته وهيئته حتى بلغ من ذلك غاية ما يمكن ١٢
الناس بلوغه ، فيقول أين التذاذ البهيمية من التذاذ هذا وهل له عنده مقدار
وله إليه نسبة ؟ فليعلم قائل هذا أن كمال اللذة ونقصانها ليس يكون بالإضافة من
بعضها إلى بعض بل بالإضافة إلى مقدار الحاجة إليها . فإن من لا يصلح حاله إلا ١٥
ألف دينار إن أُعطي منها تسع مائة وتسعة وتسعين ديناراً لم يتم له صلاح حاله
تلك . ومن كان يصلح حاله الدينار الواحد يتم له صلاح حاله بإصابة ذلك

(١) قالوا : سقط ق - (٣) ويعطى ق - من هو ل - ما هو أفضل من الحيوان ق -
(٤) له ك : منه ل ، سقط ق - وركمه ك ق - (٥) لا استعمال الانقياد ك - (٦) كانت
الفضيلة ك - (٧) التهيئة ل - وان ك - (٨) من الناس : سقط ق - إذ كان ليس
ك - قالوا : سقط ق - (٩) ولم يرو ولم ك - (١١) بملك ظفر بامر من منازع ق -
(١٢) وهيئته ل - (١٤) اوله اليه ق ، واليه ل - باضافة ك - (١٥) لم يصلح ل -
(١٦) صلاح حاله تلك ك - (١٧) يصلح حاله ك - تم حاله وصلاحها ق

الدينار الواحد ، على أن الأول قد أُعطيَ أضعاف هذا فلم يكمل له صلاح حالته .
 والبهيمة إذا تَوَقَّرَ عليها ما يدعوها إليه الطباع كمل وتمّ التذاذها بذلك ، ولا
 يضرّها ولا يؤلمها فوت ما وراء ذلك إذ كان لا يخطر لها ببال بته . على أن للبهيمة ٣
 فضل اللذة أبداً على كل حال . وذلك أنه ليس أحد من الناس يقدر أن يبلغ كل
 أمانيه وشهواته ، لأن نفسه لمّا كانت نفساً مفكرةً مروّيةً متصورةً للغائب عنه
 وكان في طباعها أن لا تكون لدى حال حالة إلا وتكون حالتها هي الأفضل ، لا تخلو ٦
 في حالة من الأحوال من التشوّق والتطلّع إلى ما لم تحوّه والخوف | والإشفاق على ٧٤ظ
 ما قد حوته ، فلا تزال لذلك في نقص من لذتها وشهوتها . فإن إنساناً لو ملك
 نصف الأرض لنازعته نفسه إلى ما بقي منها وأشفقت وخافت من تفلّت ١
 ما حصل له منها ، ولو ملك الأرض بأسرها لتمتّى دوام الصحة والخلود
 وتطلّعت نفسه إلى علم خبر جميع ما في السموات والأرضين . ولقد بلغني عن ١٢
 بعض الملوك الكبار الأنفس أنه ذُكِرَ عنده ذات يوم الجنة وعظيم ما فيها
 من النعيم مع الخلود ، فقال أما أنا فإني أتنغص هذا النعيم وأستمرّه إذا فكرت
 بأنّي منزل فيها منزلة المُفضَّل عليه المُحسّن إليه . فتمّ التذاذ هذا واغتيابه ١٥
 بما هو فيه ، وهل المغتبط عند نفسه إلا البهائم ومن جرى مجراها ؟ كما قال الشاعر
 وهل ينعمن إلا سعيد مخلّد قليل الهموم ما يبيت بأوجال

وهذه العصابة من المتفلسفة تترقّى من زمّ الهوى ومخالفته بل من إهاته

(٢) تدعوها ل — (٣) اذ كانت ك — البتة ق ، سقط ك — (٤) أبدا : سقط ل —
 (٥) عنها ق — (٦) حال حال بته ل — (٧) التطلع والتشوق على ق — وخوف
 وإشفاق ك (ق) — (٨) كذلك ق ، كذلك لذلك ك — لذاتها وشهواتها ق — (٩) نصف
 الدنيا ق — (١١) وتطلعت : ونازعته ل — خبر : سقط ق — في الأرض والسماء ق —
 (١٢) ذكرت له وعنده ق — (١٣) أبغض ل — (١٤) الالتذاذ لهذا والاعتباط
 لما هو فيه ق — (١٥ — ١٦) كما ... بأوجال : سقط ق — (١٧) ذم ل ق

وإماتته إلى أمر عظيم جداً ، حتى إنها لا تنال من المأكل والمشرب إلا قوتاً وبلغه
ولا تقتنى مالا ولا عقاراً ولا داراً . وربما أقدم المومنين منهم في هذا الرأي على
اعتزال الناس والتخلي عنهم ولزوم المواضع الغامرة . وبهذا ونحوه يحتجون^٣
لصحة رأيهم من الأشياء الحاضرة المشاهدة . فأما ما يحتجون به له من أحوال
النفس بعد مفارقتها للبدن فإن الكلام فيه يجاوز مقدار هذا الكتاب في شرفه
وفي طوله وفي عرضه . أما في شرفه فإنه يبحث فيه عن النفس ما هي ولم هي^٦
مع الجسم ولم تفارقه وما تكون حالها بعد مفارقتها ، وأما في طوله فلا أن كل
واحد من هذه البحوث يحتاج في تعبيره وحكايته إلى أضعاف أضعاف ما في هذا
الكتاب من الكلام ، وأما في عرضه فلا أن قصد هذه المباحث هو إلى صلاح حال^٩
النفس بعد مفارقتها للجسد وإن كان قد يعرض فيه باشتراك الكلام أكثر
إصلاح الأخلاق . ولا بأس أن نحكى منه جملة وجيزة من غير أن نتلبس فيه
باحتماج لهم أو عليهم ، ونقصد منه خاصة للمعاني التي نظن أنها تعين على بلوغ^{١٢}
غرض كتابنا هذا وتقوى عليه

فقول : إن فلاطن شيخ الفلاسفة وعظيمها يرى أن في الإنسان | ثلاث^{٤٨} و
أنفس يسمى إحداها النفس الناطقة والإلهية والأخرى يسميها النفس^{١٥}
الغضبية والحيوانية والأخرى يسميها النفس النباتية والنامية
والشهوانية* . ويرى أن النفسين الحيوانية والنباتية إنما كوتتا من أجل

(١) والمشارب ك — (٢) ولا دارا : سقط ك — (٣) الاعتزال من ق — الغامرة
من الارض ك — وبلزوم هذا ونحوه ق — (٤) في الاشياء ق — له : سقط ك —
(٦) وطوله وعرضه ق — (٧) مفارقتها ك ، المفارقة ق — (٨) أضعاف : سقط ق —
(٩) لإصلاح ك ق — (١٠) يعرض منه ل ، تقدم منه ك — باسترسال الكلام ق —
(١١) نلبس ل — (١٢) منها ق ، فيها ك — بلوغ : سقط ل — (١٤) افلاطون ك —
المتفلسفة ك ، الفلسفة ق — (١٧) أن النفس ك ق — النباتية والغضبية ل

* قال الكرماني في القول الخامس من الباب الأول عند تقدمه الكلام الرازي : وإذا كان

- النفس الناطقة . أمّا النباتيّة فلتغذو الجسم الذي هو للنفس الناطقة بمنزلة آلة وأداة إذ ليس هو من جوهر باق غير متحلّل بل من جوهر سيّال متحلّل ، وكان كل متحلّل لا يبقى إلّا بأن يخلف فيه بدلاً ممّا تحلّل منه . ٣
- فأمّا الغضبيّة فلتستعين بها النفس الناطقة على قمع النفس الشهوانيّة ومنعها من أن تشغل النفس الناطقة بكثرة شهواتها عن استعمال نطقها الذي إذا استعملته ٦
- كملاً كان في ذلك تخلّصها من الجسم المشتبكة به . وليس لهاتين النفسين — أعني النباتيّة والغضبيّة — عنده جوهر خاصّ يبقى بعد فساد الجسم كجوهر النفس الناطقة ، بل إحداهما وهي الغضبيّة هي جملة مزاج القلب والأخرى وهي الشهوانيّة هي جملة مزاج الكبد . وأمّا جملة مزاج الدماغ فإنها عنده أوّل آلة وأداة تستعملها ٩
- النفس الناطقة . والاغتذاء والنمو والنشوء للإنسان من الكبد ، والحرارة وحركة النبض من القلب . وأمّا الحسّ والحركة الإراديّة والتخيّل والفكر والذكر ١٢
- فمن الدماغ ، لا على أن ذلك من خاصيّته ومزاجه بل من الجوهر الحال فيه المستعمل

(١) البدن ك — (٢) أداة وآلة ك — غير متحلّل : سقط ك — (٣) بدل ل — (٤) فأمّا النفس الغضبيّة ق — (٦) من الجسد ق — (٩) وأداة : سقط ك ق — (١١) والارادة ق — (١٢) ذلك له ومن خاصته ق

كذلك فليس (أى كلامه في هذا الفصل) بطب ولا ما أورده حكاية عن قول افلاطون إن للإنسان أنفساً ثلاثاً ناطقة وغضبية ونامية الكائن سقيماً وخطأ من الآراء والأقوال بكون النامية الشهوانية والغضبية الحيوانية والناطقية الالهية أسماء لأفعال صادرة عن فاعل واحد ، قياماً بما له جعل كلاً للشخص يستحق بكل فعل منها اسماً ، فاذا فعل بآلات التغذية وتعويض البدن عما يتحلل منه قيل إنه النامية ، وإذا فعل بآلات الاحساس طلباً للملاذ والغلبة والفهر وحفظاً للشخص قيل إنه الحسية ، وإذا فعل بآلات التصور طلباً للعلوم وفضيلة الذات قيل إنه الناطقة ، كالنجار الذي تصدر عنه أفعال بآلاته ويقال إذا ثقب بالمتقب إنه ثاقب وإذا نشر بالمنشار إنه ناشر وإذا نجح بالقدوم إنه نجار وهو واحد وتبطل منه هذه الأفعال إذا ترك الآلة ، وكالربان في السفينة الذي يأمر برفع الشراع وحطه وإرساء الانحر وجذبه ونزف الماء من الجلة وقذفه والغوص في الماء لسدّ منفذه إلى السفينة وإصلاحه ، وتبطل منه هذه الأفعال والأمر بها إذا خرج إلى البر وهو واحد

له على طريق استعمال آلة وأداة ، إلا أنه أقرب الآلات والأدوات إلى هذا الفاعل .
ويرى أن يجتهد الإنسان بالطب الجسداني وهو الطب المعروف ، والطب الروحاني
وهو الإقناع بالحجج والبراهين في تعديل أفعال هذه النفوس لئلا تقصّر عما ٣
أريد بها ولئلا تجاوزه . والتقصير في فعل النفس النباتية أن لا تغذو ولا
تُهمى ولا تُنشئ بالكمية والكيفية المحتاجة إليها جملة الجسد . وإفراطها أن تتعدى
ذلك وتجاوزه حتى يخصب الجسد فوق ما يحتاج إليه ويفرق في اللذات ٦
والشهوات . وتقصير فعل النفس الغضبية أن لا يكون عندها من الحمية والأنفة | ٤٨ ظ
والنجدة ما يمكنها أن تزعم وتقهر النفس الشهوانية في حال اشتهاؤها حتى تحول
دونها ودون شهواتها ، وإفراطه أن يكثر فيها الكبر وحب الغلبة حتى تروم ١
قهر الناس وسائر الحيوان ولا يكون لها هم إلا الاستعلاء والغلبة كالحالة التي كان
عليها الاسكندر الملك . وتقصير فعل النفس الناطقة أن لا يخطر ببالها استغراب
هذا العالم واستكباره والفكر فيه والتعجب منه والتطلع والتشوق إلى معرفة ١٢
جميع ما فيه وخاصة علم جسدها الذي هي فيه وهيئته وعاقبته بعد موته ، فإن
من لم يستكبر ويستغرب هذا العالم ولم يتعجب من هيئته ولم تتطلع نفسه إلى
معرفة جميع ما فيه ولم يهتم ويعن بتعرف ما تؤول إليه الحال بعد الموت فنصيبه ١٥
من النطق نصيب البهائم لا بل الحفّاش والحيتان والحُشار التي لا تتفكر ولا
تذكر البتة . وإفراطه أن يميل به ويستحوذ عليه الفكر في هذه الأشياء ونحوها
حتى لا يمكن النفس الشهوانية أن تنال من الغذاء وما به يصلح الجسم من النوم ١٨

(٢) في الطب ق — وبالط ل — (٤) عن فعل ل — (٥) تنشأ ك ق — (٧) والانف

ل — (٨) تدم ل — وتقهر وتقهر ق — (٩) بينها وبين ل — ودون إرادتها وشهواتها

ق — وإفراطها ك — (١٣) على علم ق — (١٤) لم يكن يستكبر ق — تطلع ك ق —

(١٦) ثم لا بل ك — لا بل ... الحُشار : سقط ق — الحفّاش والحُشار والهمج ك —

(١٧) بنة ق — (١٨) وما يصلح به الجسد ك

- وغيره مقداراً ما تحتاج إليه في بقاء مزاج الدماغ على حالة الصحة ، لكن يبحث ويتطلع ويجتهد غاية الجهد ويقدر بلوغ هذه المعاني والوصول إليها في زمان أقصر من الزمان الذي لا يمكن بلوغها إلا فيه ، فيفسد حينئذ مزاج جملة الجسد حتى يقع في الوسواس السوداوى والمالنجوليا ويفوته ما طلب من حيث قدر سرعة الظفر به . ويرى أن المدة التي جعلت لبقاء هذا الجسد المتحدّل الفاسد بالحال التي يمكن النفس الناطقة استعمالها فيما تحتاج إليه لصلاح أمرها بعد مفارقتها — وهى المدة التي منذ حين يولد الإنسان إلى أن يهرم ويذبل — مدةً يفى فيها كل أحد ، ولو كان أبلد الناس بعد أن لا يضرب عن الفكر والنظر البتة ، بالتطلع على المعاني التي ذكرنا أنها تخصّ النفس الناطقة وبأن يرذل هذا الجسد والعالم الجسدانى البتة ويشناه ويغضه ، ويعلم أن النفس الحساسة ما دامت | متعلّقة بشيء منه لم تزل في أحوال مؤذية مؤلمة من أجل تداول الكون والفساد إيّاه ، ولا يكره بل يشاق إلى مفارقتها والتخلّص منه . ويرى أنه متى كانت مفارقة النفس الحساسة للجسد الذى هى فيه وقد اكتسبت هذه المعاني واعتقدتها صارت في عالمها ولم تشتق إلى التعلّق بشيء من الجسم بعد ذلك البتة ، وبقيت بذاتها حيّة ناطقة غير مائتة ولا آلة مغتبطة بموضعها ومكانها . أمّا الحيوية والنطق فلها من ذاتها ، وأمّا بعدها عن الألم فليُبعدها عن الكون والفساد ، وأمّا اغتباطها بمكانها وعالمها فلتخلّصها من مخالطة الجسم والكون في العالم الجسدانى . وأنه متى كانت مفارقتها للجسد وهى لم تكتسب هذه المعاني ولم تعرف العالم الجسدانى حقّ معرفته بل كانت تشتاق

(١) على حاله الصحيحة ك — (٢) غاية الاجتهاد ل — (٤) والمالنجوليا ك ق —
 (٥) قد جعلت لهذا ق — (٧) حين : سقط ك — (٨) إلى المعاني ق — (٩) البتة :
 سقط ل — (١١) اياها ق — (١٣) هذا المعنى واعتقدته ق — وصارت ك ، فحصلت
 وصارت ق — لم تشتق ق — (١٤) الجسد ق — بقيت ك — (١٥) عن : من ق
 (١٦) من الكون ق — فاكتبته من مخالطة ل

إليه وتحرص على الكون فيه لم تبرح مكانها ولم تزل متعلقة بشيء منه ، ولم تزل — لتداول الكون والفساد للجسد الذي هي فيه — في آلام متصلة مترادفة وهموم جمّة مؤذية ^٥ . فهذه جملة من رأى فلاطن ومن قبله سقراط المتخلّي المتأله . وبعد ^٣ فامن رأى دنيائى قطّ إلا ويوجب شيئاً من زمّ الهوى والشهوات ولا يطلق إهمالها وإمراجها ، فزمّ الهوى وردعه واجب في كل رأى وعند كل عاقل وفي كل دين . فليلاحظ العاقل هذه المعانى بعين عقله ويجعلها من همّه وباله . وإن هو لم ^٦ يكتسب من هذا الكتاب أعلى الرتب والمنازل في هذا الباب فلا أقلّ من أن يتعلّق ولو بأخسّ المنازل منه . وهو رأى من رأى زمّ الهوى بمقدار ما لا يجلب

(١) مكانه ك — (٢) وفي هموم ق — (٣) افلاطون ق ، افلاطون ك — المتخلّي عن الدنيا ك — (٤) من : سقط ك — من راء رأياً إلّال — شيئاً من : سقط ل — (٥) في كل رأى ودين ك — (٦) فينبغى للعاقل أن يلاحظ ك ق — (٨) ولو : سقط ق — يرى ك

^{١٢} قال الكرماني في القول الخامس من الباب الأول عند نقده الكلام الرازي : وأما القول بإنجاب لمكث النفس بعد مفارقة الشخص وتعلقها بشخص آخر فنقول : إن الأمر في تعلقها بجسم آخر لا يخلو إما أن يكون من تلقاء ذاتها أو من تلقاء غير يقهرها على التعلق . فان كان تعلقها من تلقاء ذاتها فيمتنع ويبطل من وجهين أحدهما من قبل الجسم الذي تتعلق به وتتحول إليه بعد مفارقتها ما كانت فيه ، بكون كل جسم إن كان ركناً من الأركان الأربعة التي هي مواد المواليد الثلاثة مستغنية مادته بصورتها الفاعلة بها التي بها هو ركن عن صورة أخرى ، وإن كان نباتاً كذلك مستغنية مادته بما لها من الصورة الفاعلة بها من النامية التي بها هو نبات عن غيرها ، وإن كان معدناً أو حيواناً كذلك الحال في مادة كل منهما مشغولة بصورتها الفاعلة فيها التي بها هي معدن وحيوان وامتناع وجود مادة خالية من صورة فاعلة بها فتكون صورة لها في تعلقها بها ... وإن كان تعلقها من تلقاء غير قاهر لها على التعلق والتحول فمتنع باطل كذلك فلا يخلو القاهر أن يكون إما حكيماً أو غير حكيم ، وإن كان غير حكيم فيكون النقل منه لإصلاح واستصلاح من الأفعال التي توجبها الحكمة وتقتضيها يبطل أن يكون غير حكيم فكونه حكيماً ثابت . وإذا كان حكيماً فنفاها إياها إما لسلبها رذيلة أو لكسبها فضيلة ، ويبطل الوجهان بامتناع الأمر فيهما واستحالتهم من قبيلهما إذا كان نقلها إلى أجسام البهائم والوحوش لو كان ممكناً ... فقد ثبت أن النفس بعد مفارقتها جسمها باقية على حال ما اكتسبتها بأفعالها بحسب هواها أو تقواها من غير اتصال بخئة أخرى ، وخيرها وشرها بمقدار أعمالها وأفعالها على ما عاينه اعتقاد الديانين التابعين للأنبياء عليهم السلام

ضرراً عاجلاً دنيائياً . فإنه وإن تجرّع في صدور أموره من زَمَ الهوى وقعه
مرارة وبشاعة فستُعقبه أردافها حلاوة ولذاذة يغتبط بها ويعظم سروره
٢ وارتياحه عندها ، مع أن المؤونة في احتمال مغالبة الهوى وقمع الشهوات ستخف
عليه بالاعتیاد ولا سيما إذا كان ذلك على تدریج بأن يعود نفسه ويأخذها أولاً
بمنع اليسير من الشهوات وترك بعض ما تهوى لِمَا يوجب العقل والرأى ، ثم
٦ يروم من ذلك ما هو أكثر حتى يصير ذلك فيه مقارناً للخلق والعادة وتذل نفسه
الشهوانية وتعتاد الانقياد للنفس الناطقة : ثم يزداد | ذلك ويتأكد عند سروره
٩ظ بالعواقب العائدة عليه من زَمَ هواه وانتفاعه برأيه وعقله وسياسة أموره بهما
١ ومدح الناس له على ذلك واشتياقهم إلى مثل حاله *

الفصل الثالث

جملة قُدمت قبل ذكر عوارض النفس الرديّة على انفرادها *

١٢ أمّا وقد وطّأنا لما يأتي بعدُ من كلامنا أسَّه وذكرنا أعظم الأصول في ذلك
مما فيه غنى وعليه معونة فإننا ذا كرون من عوارض النفس الرديّة والتلطف
لإصلاحها ما يكون قياساً ومثالاً لِمَا لم نذكره منها . وتنحصر الإيجاز والاختصار

(١) صدور أمره كـ ، صدر أموره ق — ومنعه ك — (٤) عنده ق — (٨) من ذم
الهوا ق — (١١) اعراض النفس ق — (١٢) انا قد وطّأنا ك — (١٣) مما فيه : سقط
ل ق — من ذكر عوارض ك — (١٤ - ص ٣٣ ، ١) لم ... فيها : سقط ق — الاختصار ك

* قال الكرمانى في القول الخامس من الباب الأول من كتابه بعد إirاده للفصل الثانى من
كتاب الرازى : هذا فس قوله وهو من الحسن فى معانيه ، والجودة فى مبانيه ، على أمر قويم ،
وصراط فى العظة والتنبيه مستقيم ، لكنه مع كونه كذلك مما يكون طباً ذو امتناع ، والغرض
فى الكتاب معدول به عنه لا يقع به انتفاع الخ . (تتلو فى أثناء نقد الكرمانى الفصول المذكورة
فى ص ٢٧ و ٣١)

* ورد هذا الفصل بتمامه فى ابتداء القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى

ما أمكن في الكلام فيها ، إذ قدّمنا السبب الأعظم والعلّة الكبرى التي منها نستقى وعليها نبني جميع وجوه التلطّف لإصلاح خُلُق ما ردى . حتى إنه لو لم يُفرد ولا واحدٌ منها بكلامٍ يخصّه بل أُغفل ولم يُذكر بتّةً لكان في التحفّظ^٣ والتمسك بالأصل الأوّل غنى وكفاية لإصلاحها ، وذلك أن جلّها بما يدعو إليه الهوى وتحمل عليه الشهوات ، وفي زمّ هذين وحفظهما ما يمنع التمسك والتخلّق بهما . إلّا أنا على كل حال ذا كرون من ذلك ما نرى أن ذكره أوجب وألزم^٦ وأعون على بلوغ غرض كتابنا هذا ، وبالله نستعين

الفصل الرابع

في تعرّف الرجل عيوب نفسه^{١٢}

من أجل أن كل واحد منا لا يمكنه منع الهوى محبةً منه لنفسه واستصواباً واستحساناً لأفعاله ، وأن ينظر بعين العقل* الخالصة المحضة إلى خلّائقه وسيرته — لا يكاد يستبين ما فيه من المعاييب والضرائب الذميمة ، ومتى لم يستبين ذلك^{١٢} فيعرفه لم يُقلّع عنه إذ ليس يشعُر به فضلاً عن أن يستقبّحه[×] ويعمل في الإقلاع

(١) إذ قدّمت ق — (٢) التلطّف بخق ق — (٥) ذم ل ق — التخلّق والتمسك ل — (٦) كل : سقط ل ق — (٧) وبالله التوفيق وإياه نسأل السداد والصواب ك — (١٠) من أجل : سقط ك — منع : سقط ل — منه : سقط ل — (١١) وسيره ك — (١٢) وأنه لا يكاد يتبين ك — وأنه متى لم يتبين ذلك ولم يعرفه ك — (١٣) يشعُر به ك : يستغربه ل

* ورد ابتداءً هذا الفصل (حتى «عاقِل» ص ٣٤ س ١) في القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى . أما باقى الفصل فقد أورده الكرمانى ملخصاً فحسب

* سقطت هاهنا بعض صفحات (إلى ص ٣٨ س ٤) من نسخة ق

× قال الكرمانى فى القول السادس من الباب الأول لكتابه : وقوله « ولينظر بعين العقل ... فضلاً عن أن يستقبّحه » فنادٍ عليه باختلال مسالك نخلته . فن المعلوم أن النفس إذ كانت مقبلة على الأفعال التي تهواها وتستحسنها فن أين لها أن تنظر بعين العقل الخالصة المحضة التي

عنه—فينبغي أن يُسند الرجل أمره في هذا إلى رجل عاقل كثير اللزوم له والكون معه ، ويسأله ويضرع إليه ويؤكد عليه أن يُخبره بكل ما يعرفه فيه من المعاييب ، ويُعلمه أن ذلك أحب الأشياء إليه وأوقعها عنده ، وأن المنّة عليه منه تعظم في ذلك والشكر يكثر ، ويسأله أن لا يستحييه في ذلك ولا يجامله ، ويُعلمه أنه متى تساهل وضيع في شيء منه فقد أساء إليه وغشّه واستوجب منه اللائمة عليه * .

هـ. فإذا أخذ | الرجل المشرف يُخبره ويُعلمه ما فيه وما ظهر وبان له منه لم يُظهر له اغتناماً ولا استخزاءً ، بل أظهر له سروراً بما يستمع وتشوّقاً إلى ما لم يستمع منه .

١ فإن رآه في حال ما قد كتمه شيئاً استحياءً منه أو قصر في العبارة عن تقبيح ذلك أو حسنها لأمه على ذلك وأظهر له اغتناماً به ، وأعلمه أنه لا يحب ذلك منه ولا يريد إلا التصريح وإعلامه ما يراه على وجهه . فإن وجده في حال أخرى قد زاد

(١) وأنه ينبغي ك — الرجل : سقط ك — في هذا : سقط ك — (٧) استخزاء ،
صحنا : الجزاء ل

لو كانت لها لكانت لا تتبع هواها ، وهل ذلك إلا كلام صادر عن غير بيان . وقوله « إنه ينبغي أن يسند أمره إلى رجل عاقل يعرفه ما فيه من المعاييب والمذام ويلتزم له المنّة على ذلك » قول موجب ما أوجبناه من حاجة النفس إلى المعلم المسدد المؤاخذ بمخالفات التعليم الذي أنكر أولاً أن يكون في عالم النفس من جهة الله تعالى من يعلم ويعرف ، ويقرّ به الآن بقوله . وإذا كان الأمر على ما أوجبناه فلا فائدة فيما كتبه

* قال الكرمانى : والذي ذكره في هذا الفصل ليس يتعلق بطب ولا ما أوجهه باسناد المرء أمره في معرفة معاييبه ومذامه إلى غير يعرفه إياها من حصول العلم بكاف في برآة الذات منها ، مع كونه غير فاعل إلا ما يزداد به عيباً ، كالعليل المزمن المستسقى الذي لا يطلب إلا الأكل الذي يزداد به علة . وما ينفع هذا العليل قول طبيب له اعلم أن هذه علة خبيثة صعبة مزمنة غير مفارقة إلا بالعناء والحمية من غير أن يحفظه من خارج ولا يكله إلى نفسه ويمنعه عن الأكل ويلزمه شربة الأدوية المكروهة إليه أن يشرّبها ويعزم عليه أن يقتدر عليها . وإذا كان ذلك كذلك فلا فائدة في تعريف معرف غير معاييبه وهي التي يهواها ويستحسنها ويميل إليها

- وأُسرف في تقبيح شيء رآه منه وتهجينه لم يغضبه ذلك بل حمده عليه وأظهر له
بشراً وسروراً بما رآه منه . وينبغي أن يجدد سؤال هذا المشرف عليه حالاً بعد
حال . فإن الأخلاق والضرائب الرديئة قد تحدث بعد أن لم تكن . وينبغي^٣
أن يستخبر ويتحسس ما يقول فيه جيرانه ومعاملوه وإخوانه وبما ذا يمدحونه
وبما ذا يعيبونه ؛ فإن الرجل إذا سلك في هذا المعنى هذا المسلك لم يكذب يخفى عليه
شيء من عيوبه وإن قلّ وخفى . فإن اتفق له ووقع عدوٌّ ومنازعٌ يحب لإظهار^٦
مساويه ومعائبه لم يستدرك من قبله معرفة عيوبه ؛ بل اضطرَّ وألجى إلى الإقلاع
عنها . إن كان ممن لنفسه عند نفسه مقدار وممن يحب أن يكون خيراً فاضلاً . وقد
كتب في هذا المعنى جالينوس كتاباً جعل رسمه « في أن الأخيار ينتفعون بأعدائهم » .^٩
فذكر فيه منافع صارت إليه من أجل عدوٍّ كان له . وكتب أيضاً « في تعرف الرجل
عيوب نفسه » مقالةً قد ذكرنا نحن جوامعها وجملتها هنا . وفيما ذكرنا من هذا
الباب كفاية وبلاغ ؛ ومن استعمله لم يزل كالقيد مقوماً مثقفاً^{١٢}

الفصل الخامس

في العشق والإلف وجملة الكلام في اللذة*

- أما الرجال المذكورون الكبار الهمم والأنفس فإنهم يبعدون من هذه^{١٥}
البليّة من نفس طبائعهم وغرائزهم . وذلك أنه لا شيء أشدّ على أمثال هؤلاء من

(٤) ويتجسس ل — (٦) ووقع ، صححنا : ار وقع ل — (١٤) وجملة الكلام في اللذة:

سقط ك — (١٥) بعيدون من ك

* ورد ابتداء هذا الفصل في القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرماني ، وقال
الكرماني رداً على كلام الرازي : وقوله في الفصل الخامس في العشق وكيفية اللذة والإلف وأنه
يجب الاحتراس منه بتمرين العادة بمفارقة المألوف والتجاف عنه لا منفعة فيه . وكيف تفارق النفس
ما قد ألفته وتحتس منه ، وعندها أنه هو المأثور والخير المطلوب وأن الذي هي فيه هو خير لها من

٥٠ ظ التذلل والخضوع والاستكانة وإظهار الفاقة والحاجة واحتمال التجنى |

والاستطالة . فهم إذا فكروا فيما يلزم العشاق من هذه المعاني نفروا منه

٣ وتصابروا وأزالوا الهوى عنه وإن بلوا به ، وكذلك الذين تلزمهم أشغال وهموم

بليغة اضطرابية دنيائية أو دينية . فأمّا الخشنون من الرجال والغزلون والفراغ

والمترفون والمؤثرون للشهوات الذين لا يهتمهم سواها ولا يريدون من الدنيا

٦ إلا إصابتها ، ويرون قوتها قوتاً وأسفاً ، وما لم يقدرُوا عليه منها حسرةً وشقاءً ،

فلا يكادون يتخلصون من هذه البلية ، لا سيما إن أكثرُوا النظر في قصص العشاق

ورواية الرقيق الغزل من الشعر وسماع الشجي من الألحان والغناء . فلنقل

٩ الآن في الاحتراس من هذا العارض والتنبيه على تحاتله ومكانه بقدر ما يليق

بغرض كتابنا هذا . ونقدّم قبل ذلك كلاماً نافعاً معيناً على بلوغ غرض ما مرّ

من هذا الكتاب وما يأتي بعده ، وهو الكلام في اللذة

١٢ فنقول : إنّ اللذة ليست بشيء سوى إعادة ما أخرجه المؤذي عن حالته إلى

حالته تلك التي كان عليها . كرجل خرج من موضع كنين ظليل إلى صحراء ثم

سار في شمس صيفية حتى مسّه الحرّ ثم عاد إلى مكانه ذلك ، فإنه لا يزال يستلذّ

(٢) نفروا عنها ك — (٣) وأزالوا الهوى : سقط ل — به ل : لهوا عنه ك — الذين

يشغلهم هموم بليغة ك — (٤) الخشنون ك — والغزلون صحنا : والمغزلون ك ، والغزلان ل —

(٦) قوتها أسفاً ل — (٨) الألحان و : سقط ك — (٩) الآن : سقط ك — (١٠) غرض :

سقط ل — (١٢ — ١٣) إلى حالته : سقط ك — إلى صحراء : سقط ك — (١٤) يلتذّل

غيره . وقد شهد بصفة ذلك قوله في هذا الفصل في معنى الخشنين والغزلين من الرجال وكون من

ميزهم من هذه الرذيلة كهم من حيث الطبيعة . فالنفس ما دامت في رتبة النفسية لا ترى إلا فعل

ما تهواه . وإذا كانت النفس لا تنبعث في أفعالها من ذاتها إلا فيما يجري هذا المجرى من حجة معشوق

ومألوف ومحسوس ونيل لذة وغلبة وقهر وسلب وتموّل وكذب ومكر وحيلة في التوصل إلى إقامة

غرض ، بحسب ما جعل إليها من عمارة جسمها وحفظه فتكون حيواناً طبيعياً ، فمتنع أن يكون منها

فعل من ذاتها يخالف هذه الأمور إلا يباعث هو غيرها . وفي امتناع الأمر أن يكون إلا كذلك

بطلان قوله في غرضه المقصود

ذلك المكان حتى يعود بدنه إلى حالته الأولى^{*} ، ثم يفقد ذلك الاستلذاذ مع عود بدنه إلى الحالة الأولى ، وتكون شدة التذاذه بهذا المكان بمقدار شدة إبلاغ الحر إليه وسرعة هذا المكان في تبريده . وبهذا المعنى حدّ الفلاسفة الطبيعيّون اللذة ،^٣ فإنّ حدّ اللذة عندهم هو أنها رجوع إلى الطبيعة . ولأنّ الأذى والخروج عن الطبيعة ربما حدث قليلاً قليلاً في زمان طويل ، ثم حدث بعقبه رجوع إلى الطبيعة دفعةً في زمان قصير صار في مثل هذه الحال يفوتنا الحسُّ بالمؤذى ويتضاعف^٦ بيان الإحساس بالرجوع إلى الطبيعة ، فنسمّى هذه الحال لذّة . ويظنّ بها من لا رياضة له أنها حدثت من غير أذى تقدّمها ، ويتصوّرُها مفردة خالصة برية من الأذى . وليست الحال على الحقيقة كذلك بل ليس يمكن أن تكون لذّة بثة^١ إلّا بمقدار ما تقدّمها من أذى الخروج عن الطبيعة . فإنه بمقدار أذى الجوع

(١) إلى الحالة ك — (٩) بثة ، صححنا : منه ل

^{*} إلى هاهنا انتهت رواية ك وهي تستأنف ص ٥٤ ، وقال الكرماني في نقده الكلام الرازي : وقوله في هذا الفصل في اللذة « إنها ليست شيئاً سوى ... إلى الحالة الأولى » قول موجب ما هو محال ذلك بإيجابه أن اللذة هي الحالة الأولى التي عاد إليها المتأذى بحرّ الشمس وكون الكائن في تلك الحالة الذي هو المستكنّ في الموضع الكئيب الذي لم يلق حرّ الشمس غير واجد ما يجده الذي مسه حرّ الشمس وعاد إليها من اللذة . فان من المعلوم أن الذي لم يلق حرّ الشمس ولا يجد الأذى لا يحنّ إلى الظل ولا يستلذ الماء البارد كما يستلذه المتأذى بالحرّ . وإذا كان ذلك كذلك فقد ظهر كون ما قاله إن اللذة هي تلك الحالة الأولى محالاً . ثم أوجب بقوله ما قاله أن اللذة لا توجد إلّا بعد تقدم ما يكره وأنها تزول ولا تثبت ، وذلك أمر غير مستمرّ في كل اللذات . فمن اللذات ما هو سرمدى لا يزول ويوجد لا عن مكروه يتقدمه ، مثل لذات الآخرة الموعود بها في الجنة التي لا مكروه فيها ولا زوال لها . والذي تقوله في اللذة إنما هي مصير اللذات بما كان كاملاً لها أمراً كاملاً له الغنية ، وهي فيما كان محسوساً بعد وجودها زائلة بكون ما كان به كمالها مفارقاً متغيّراً ، كلذة التواء الحاس بالمحسوس وزوالها بالمفارقة ، وكلذة الحبيب بالاجتماع مع المحبوب وزوالها بالمفارقة ، وفيما كان معقولاً غير زائلة ولا مفارقة بكون ما كان كاملاً لها غير مفارق ولا متغيّر ، كلذة النفس في تصوّر ما هو كمال ذاتها وبقاءها على حالتها بكون ما فيه كمالها في ذاتها باقياً غير زائل

٥١ و

والعطش يكون الالتذاذ بالطعام والشراب ، حتى إذا عاد الجائع والعطشان إلى حالته

الأولى لم يكن شيء أبلغ في عذابه من إكراهه على تناولها | بعد أن كانا اللذة

الاشياء عنده وأحبها إليه . وكذلك الحال في سائر الملاذ فإن هذا الحد بالجملة

لازم لها ومحتوٍ عليها * ، إلا أن منها ما نحتاج في تبين ذلك منه إلى كلام أدق

والطف وأطول من هذا . وقد شرحنا هذا في مقالة كتبناها « في مائة اللذة » ،

وفي هذا المقدار الذي ذكرناه هاهنا كفاية لما نحتاج إليه . وأكثر المائلين مع

اللذة المنقادين لها هم الذين لم يعرفوها على الحقيقة ولم يتصوروا منها إلا الحالة

الثانية ، أعني التي من مبدأ انقضاء فعل المؤذي إلى استكمال الرجوع إلى الحالة

الأولى . ومن أجل ذلك أحبوا وتمنوا أن لا يخلوا في حال منها ، ولم يعلموا أن

ذلك غير ممكن لأنها حالة لا تكون ولا تُعرف إلا بعد تقدم الأولى لها

وأقول : إن اللذة التي يتصورها العشاق وسائر من كلف بشيء وأغرم به —

كالعشاق للترؤس والتملك وسائر الأمور التي يفرط ويتمكن حبها من نفوس

بعض الناس حتى لا يتمنوا إلا إصابتها ولا يروا العيش إلا مع نيلها — عند

تصورهم نيل مرادهم عزيمة مجاوزة للمقدار جدًّا . وذلك أنهم إنما يتصورون إصابة

المطلوب ونيله مع عظم ذلك في أنفسهم من غير أن يخطر ببالهم الحالة الأولى التي

هي كالطريق والمسلك إلى نيل مطلوبهم . ولو فكروا ونظروا في وعورة هذا

الطريق وخشونته وصعوبته ومخاطره ومهاويه ومهالكه لمر عليهم ما حلا وعظم

(٢) عذابه صح : غذائه ل (ولعل الأصح : إيذائه) — (٥) والطف ومع ذلك فأطول من هذا شرحنا

ذلك — ماهية ق — (٧) والمنقادين ل — لا يعرفونها ولن يتصوروا ق — (٨) التي منذ انقضى فعل

ق — (٩) في جميع الأحوال منها ولن ق — (١٠) بعد ما تقدم لها ق — (١١) العاشق ق —

(١٢) كالعاشق ق — في نفوس ق — (١٣) غير إصابتها ق — (١٤) مراداتهم ق —

جدًّا : سقط ق — (١٦) ولو نظروا وفكروا ق — هذه ق — (١٧) لأمر ما حلال

* هنا استأنفت رواية ق بعد سقط في النسخة (راجع ص ٣٣ س ١١)

ما صغر عندهم في جنب ما يحتاجون إلى مقاساته ومكادحته
وإذ قد ذكرنا جملة مائة اللذة وأوضحنا من أين غلط من تصوّرها محضةً
بريّةً من الألم والأذى فإننا عائدون إلى كلامنا ومنبهون على مساوى هذا^٣
العارض أعنى العشق وخساسته

فقول: إنّ العشاق يجاوزون حدّ البهائم في عدم ملكة النفس وزمّ الهوى
وفي الانقياد للشهوات. وذلك أنهم لم يرضوا أن يصيدوا هذه الشهوة، أعنى لذة^٦
الباه — على أنها من أسمع الشهوات وأقبحها عند النفس الناطقة التي هي الإنسان
على الحقيقة — من أى موضع يمكن إصابتها منه، حتى أرادوها من موضع ما
بعينه فضمّوا شهوةً إلى شهوة وركبوا شهوةً على شهوة وانقادوا وذلّوا للهوى^٩
ذلاً على ذلّ وازدادوا له عبوديّةً إلى عبوديّة. والبهيمة لا تصير من هذا الباب^{٥١}
إلى هذا الحدّ ولا تبلغه، ولكنها تصيب منه بقدر ما لها في الطبع مما تطرح به
عنها ألم المؤذى المهيّج لها عليه لا غير، ثم تصير إلى الراحة الكاملة منه. وهؤلاء^{١٢}
لما لم يقتصروا على المقدار البهيمي من الانقياد للطباع، بل استعانوا بالعقل — الذى
فضلهم الله به على البهائم وأعطاهم إياه ليروا مساوى الهوى ويزمّوه ويملكوه —
في التسلّق على لطيف الشهوات وخفيّاتها والتحيز لها والتنوّق فيها، وجب عليهم^{١٥}
وحقّ لهم ألاّ يبلغوا منها إلى غاية ولا يصيروا منها إلى راحة، ولا يزالوا متأذنين
بكثرة البواعث عليها ومتحسّرين على كثرة الفاتت منها غير مغتبطين ولا
راضين — لنزوع أنفسهم عنها وتعلّق أمانهم بما فوقها وبما لا نهاية له منها — بما^{١٨}
نالوه أيضاً وقدروا عليه منها

(١) وصغر وعظم عندهم ل — (٥) فقول: سقط ق — وذم ل ق — (١٠) إلى
عبودية: سقط ق — (١١) من الطبع ق — (١٣) لما: سقط ل — بل: ولو ل —
(١٤) على البهائم: سقط ل — ليزول به مساوى ق — (١٦) وجب عليهم و: سقط ل —
منها إلى: سقط ل — يزالوا متأذنين لكثرة ق — (١٧) كثرة: سقط ل — (١٨) منها بما: ممال

ونقول أيضاً : إنَّ العُشاق مع طاعتهم للهوى وإيثارهم اللذة وتعبدهم لها يحزنون من حيث يظنون أنهم يفرحون ، ويألمون من حيث يظنون أنهم يلدنون .
 ٣ وذلك أنهم لا ينالون من ملاذهم شيئاً ولا يصلون إليه إلاّ بعد أن يمسههم الهم والجهد ويأخذ منهم ويبلغ إليهم . وربما لم يزالوا من ذلك في كُربٍ مُنصبةٍ وغُصصٍ متصلةٍ من غير نيلٍ مطلوبٍ بته . والكثير منهم يصير لِدوام السهر والهم وفقد الغذاء إلى الجنون والوسواس وإلى الدِقِّ والذبول ، فإذا هم قد وقعوا من حِبال اللذة وشبّا كها في الردى والمكروه ، وأدتهم عواقبها إلى غاية الشقاء والهلكة . وأما الذين ظنّوا أنهم ينالون لذة العشق كمالاً ويصيبونه من ملكوه وقدروا عليه فقد غلطوا وأخطأوا خطأً بيناً . وذلك أنَّ اللذة إنما تكون إذا نيلت بمقدار بلاغ ١ ألم المؤذى الباعث عليها الداعى إليها ، ومن ملك شيئاً وقدر عليه ضعف فيه هذا الباعث الداعى وهدأ وسكن سريعاً . وقد قيل قولاً حقّاً صدقاً إنَّ كل موجود مملوك وكل ممنوع مطلوب ١٢

ونقول أيضاً : إنَّ مفارقة المحبوب أمر لا بدّ منه اضطراراً بالموت ، وإن سَلِمَ من سائر حوادث الدنيا وعوارضها المبددة للشمل المفترقة بين الأحبة .
 ١٥ وإذا كان لا بدّ من إساعة هذه الغُصة وتجرع هذه المرارة فإنّ تقديمها والراحة منها أصلح من تأخيرها | والانتظار لها : لأنّ ما لا بدّ من وقوعه متى قدّم أُزيج مؤونةُ الخوف منه مدّة تأخيره . وأيضاً فإنّ منع النفس من محبوها قبل أن يستحكم حُبّه ويرسخ فيها ويستولى عليها أيسر وأسهل . وأيضاً فإنّ العشق متى ١٨

(١) اللذة ق -- (٤) ومصيبة ق -- (٥) من مطلوب ق -- الهم والسهر ق --
 (٦) محابل ق -- (٧) شبكتها ل -- وأدت بهم ق -- الشقوة ق -- (٨) العشاق ق --
 (٩) بلاغ : سقط ل -- (١٠) الهم المؤذى ق -- فإن ملك ق -- (١١) قول حق ان ق --
 (١٣) وأقول إن ق -- (١٤) سائر : سقط ق -- (١٦) ازيج ، صححنا (راجع ص ٤١ س ١٠) : زيج ل ، ريج منه الخوف ق

- انضمّ إليه الإلف عسر النزوع عنه والخروج منه ، فإنّ بليّة الإلف ليست بدون بليّة العشق ، بل لو قال قائل إنه أوكد وأبلغ منه لم يكن مُخطئاً ، ومتى قصرت مدة العشق وقلّ فيه لقاء المحبوب كان أخرى أن لا يخالطه ويعاونه الإلف . ٢
- والواجب في حكم العقل من هذا الباب أيضاً المبادرة في منع النفس وزمّها عن العشق قبل وقوعها فيه ، وفطمها منه إذا وقعت قبل استحكامه فيها . وهذه الحجة يقال إنّ فلاطن الحكيم احتجّ بها على تلميذ له بلى بحبّ جارية فأخلّ بمركزه من مجلس مدارس فلاطن . فأمر أن يُطلب ويؤتّى به ، فلما مثل بين يديه قال أخبرني يا فلان هل تشكّ في أنه لا بدّ لك من مفارقة حبّتك هذه يوماً مّا ؟ قال ما أشكّ في ذلك . فقال له فلاطن فاجعل تلك المرارة المتجرّعة في ذلك اليوم في هذا اليوم ، وأزح ما بينهما من خوف المنتظر الباقي بحاله الذي لا بدّ من مجيئه وصعوبة معالجة ذلك بعد الاستحكام وانضمام الإلف إليه وعصديّه له . فيقال إنّ التلميذ قال لفلاطن إنّ ما تقول أيها السيّد الحكيم حقّ ، لكنني أجد انتظاري له سلوة بمرور الأيام عني أخفّ على . فقال له فلاطن وكيف وثقت بسلوة الأيام ولم تخفّ إليها ، ولم أمنت أن تاتيئك الحالة المفرّقة قبل السلوة وبعد الاستحكام ، فتشتدّ بك الغصّة وتتضاعف عليك المرارة . فيقال إنّ ذلك الرجل سجد في تلك الساعة لفلاطن وشكره ودعاه وأثنى عليه ، ولم يعاود شيئاً ممّا كان فيه ولم يظهر منه حزن ولا شوق ، ولم يزل بعد ذلك لازماً لمجالس فلاطن غير مُخلّ بها بتّة . ويقال إنّ

(١) عنه : سقط ل — (٢) ابلغ واوكد ق — (٣) ويعاونه : سقط ق — (٦) افلاطن (كذا دائماً) ق — كان بلى ق — فأخلّ فكره ق — (٧) مجلس : سقط ل — (٧ — ٨) قال له يا فلان أخبرني ق — (٨) حببتك ق — (١٠) وأزح ، صححنا : وازيح ل ق — الحال ق — مجيئها ق — معالجتها ق — (١١) ذلك التلميذ ق — لا فلاطن ق — (١٢) أما ما تقول ... فهو حق ق — به سلوة من وراء الأيام ل — (١٣) عني : سقط ل — (١٤) وامت ق — (١٥) في تلك الحالة ل — (١٧) شوق البتّة ق

فلاطن أقبل بعد فراغه من هذا الكلام على وجوه تلامذته فلامهم وعذلم في تركهم وإطلاقهم هذا الرجلَ وصَرَفَ كل همته إلى سائر أبواب الفلسفة قبل إصلاح نفسه الشهوانية وقمعها وتذليلها للنفس الناطقة

٥٢ ظ

- ولأنّ قوماً رُعنًا | يعاندون ويناصبون الفلاسفة في هذا المعنى بكلامٍ سخيّف
 ركيك كسحاقهم وركاكتهم — وهؤلاء هم الموسومون بالظرف والأدب — فإنّا
 نذكر ما يأتون به في هذا المعنى ونقول فيه من بعده . إنّ هؤلاء القوم يقولون
 إنّ العشق إنّما يعتاده الطبائعُ الرقيقة والأذهان اللطيفة ، وإنه يدعو إلى النظافة
 واللباقة والزينة والهيئة . ويشيعون هذا ونحوه من كلامهم بالغزل من الشعر البليغ
 في هذا المعنى ، ويحتجّون بمن عشق من الأدباء والشعراء والسراة والرؤساء
 ويتخطّونهم إلى الأنبياء . ونحن نقول : إنّ رقة الطبع ولطافة الذهن وصفاء
 يُعرفان ويُعتبران بإشراف أصحابهما على الأمور الغامضة البعيدة والعلوم اللطيفة
 الدقيقة وتبيين الأشياء المشككة المتبسة واستخراج الصناعات المُجدية النافعة .
 ونحن نجد هذه الأمور مع الفلاسفة فقط ، ونرى العشق لا يعتادهم ويعتاد اعتياداً
 كثيراً دائماً أجلاف الأعراب والأكراد والأعلاج والأنباط . ونجد أيضاً من
 الأمر العام الكلي أنه ليست أمة من الأمم أرقّ فطنةً وأظهر حكمةً من اليونانيين ،
 ونجد العشق في جملتهم أقلّ ممّا في جملة سائر الأمم . وهذا يوجب ضدّ ما ادّعوه ،
 أعني أنه يوجب أن يكون العشق إنّما يعتاد أصحاب الطبائع الغليظة والأذهان
 البليدة ، ومن قلّ فكره ونظره ورويته بادر إلى الهجوم على ما دعت إليه نفسه

(١) تلاميذه ق — (٢) همة ل — (٥) لسحاقهم ق — بالظرفاء والأدباء ق —
 (٦) ونقول فيه من أجل أن ق — (٧) يعتاد بالطبائع ق — فانه ل — (٨) ونحوه :
 سقط ل — والبليغ ق — (١٠) الأنبياء عليهم السلام ل — (١١) يعلمان ق —
 (١٢) الصنائع المحدثه ق — (١٣) فقط: سقط ل — (١٤) جلف ق — والأكراد والأعاجم
 ق — (١٥) العامي ق — وأظهر حكمة: سقط ق — (١٦) مما هو في سائر ق — موجب ل

ومالت به إليه شهوته . وأما احتجاجهم بكثرة من عشق من الأدباء والشعراء
والسراة والرؤساء فإننا نقول : إنَّ السَّروَ والرياسة والشعر والفصاحة ليست ممَّا
لا يوجد أبداً إلاَّ مع كمال العقل والحكمة . وإذا كان الأمر كذلك أمكن أن
يكون العُشَّاق من هؤلاء من أهل النقص في عقولهم وحكمتهم . وهؤلاء القوم
لجهلهم ورعونتهم يحسبون أنَّ العلم والحكمة إنما هو النحو والشعر والفصاحة
والبلاغة ، ولا يعلمون أنَّ الحكماء لا يَعُدُّون ولا واحداً من هذه حكمةً ولا
الحاذق بها حكيماً ؛ بل الحكيم عندهم من عرف شروط البرهان وقوانينه واستدرك
وبلغ من العلم الرياضى والطبيعى والعلم الإلهى مقدار ما فى وسع الإنسان بلوغه .
ولقد شهدت ذات يوم رجلاً من متحدثيهم | عند بعض مشايخنا بمدينة السلام . ٥٣ و
وكان لهذا الشيخ مع فلسفته حظاً وافراً من المعرفة بالنحو واللغة والشعر ، وهو
يجاريه وينشده ويبدخ ويشمخ فى خلال ذلك بأنفه ويطنب ويبالغ فى مدح أهل
صناعته ويرذل من سواهم ، والشيخ فى كل ذلك يحتمله معرفةً منه بجهله ١٢
وعجبه ويتبسّم إلى . إلى أن قال فيما قال : هذا والله العلم وما سواه ربح ، فقال له
الشيخ يا بنى هذا علم من لا علم له ويفرح به من لا عقل له . ثم أقبل على وقال
سل فتانا هذا عن شئ من مبادئ العلوم الاضطرابية ، فإنه ممن يرى أن من ١٥
مهر فى اللغة يمكنه الجواب عن جميع ما يُسأل عنه . فقلت خبرنى عن العلوم
اضطرابية هى أم اصطلاحية ؟ ولم أتمّ التقسيم على تعمّد ، فبادر فقال العلوم
كلها اصطلاحية . وذلك أنه كان سمع أصحابنا يعيرون هذه العصابة أن علمهم ١٨

(١) به: سقط ل — (٢) والسراة ... والشعر: سقط ق — (٤) من هؤلاء أهل ق —

(٥) والحكماء إنما هى ق — (٦) واحدة ق — (٨) والالهى ق — (٩) من متخلفيهم ل —

(١٠) هذا الشيخ له مع ق — والشعر: سقط ل — (١١) ويبالغ: ويبلغ ل ، سقط ق —

ويعدح ق — (١٣) إلى ثم قال والله إن هذا العلم ق — (١٤) وقال لى اسئل ق —

(١٥) هذا: سقط ل — (١٦) أمكنه ق — فقلت له أخبرنى ق — (١٧) العلوم: سقط ق —

اصطلاحى ، فأحب أن يعيهم بمثل ما عابوه جهلاً منه بما لهم دونه فى هذا الباب .
 فقلت له فمن علم أن القمر ينكسف ليلة كذا وكذا ، وأن السقمونيا يُطلق البطن
 متى أخذ ، وأن المرداسنج يذهب بجموضة الخل متى سُحق وطُرح فيه إنما صح
 له علم ذلك من اصطلاح الناس عليه ؟ فقال لا . فقلت فمن أين علم ذلك ؟ فلم يكن
 فيه من الفضل ما يبين عمّا به نحوت . ثم قال فإننى أقول إنها كلها اضطرارية ،
 ظناً منه وحسباناً أنه يتهيأ له أن يدرج النحو فى العلوم الاضطرارية . فقلت له
 خبرنى عمن علم أن المندى بالنداء المفرد مرفوع وأن المندى بالنداء المضاف
 منصوب ، أعلم أمراً اضطرارياً طبيعياً أم شيئاً مصطلحاً باجتماع من بعض الناس
 عليه دون بعض ؟ فلجلج بأشياء يروم بها أن يثبت أن هذا الأمر اضطرارىّ بما
 كان يسمعه من أستاذه ، فأقبلت أريه تداعيه وتهافتّه مع ما لحقه من استحياء
 وخجل شديد واغتمام . وأقبل الشيخ يتضحك ويقول له ذُق يا بنى طعم
 العلم الذى هو على الحقيقة علم . وإنما ذكرنا من هذه القصة * ما ذكرنا ليكون
 أيضاً من بعض المنبهات والدواعى إلى الأمر الأفضل ، إذ ليس لنا غرض فى هذا
 الكتاب إلاّ ذاك . ولسنا نقصد — بما مرّ من كلامنا هذا من | الاستجها
 والاستنقاص — لجميع من عنى بالنحو والعريّة واشتغل بهما وأخذ منهما ، فإن
 فيهم من قد جمع الله له إلى ذلك حظاً وافراً من العلوم ، بل للجهال من هؤلاء الذين
 لا يرون أن علماً موجود سواهما ولا أن أحداً يستحق أن يسمّى عالماً إلاّ بهما

(١) فاحب ... الباب : سقط ق — (٢) فى ليلة ق — (٤) علم ذلك : سقط ل —
 (٥) يبين عن شىء من ذلك ثم ق — إن كلها ق — (٦) أنه يتهيأ : سقط ق — يدرج : سقط
 ق — من العلوم ق — (٧) أخبرنى ق — (٨) أو اصطلاح وشىء ، مصطلح ق — (٩) عليه : سقط
 ق — (١٠) أريه عجزه مع ما ق — ما لحقه من : سقط ل — (١٠ — ١١) الاستجها
 والخجل وأقبل ق — (١٢) ذكرت ق — (١٣) المنبهات و : سقط ق — (١٦) قد : سقط ق —
 مع ذلك ق — من العلم ق — (١٧) موجود سواهما : سقط ل

* اورد هذه القصة ايليا النصيبى فى رسالته مختصرة ، راجع ما قلناه فى توطئتنا ص ٣

وقد بقي علينا من حجاج القوم شيء لم نقل فيه قولاً ، وهو احتجاجهم
لتحسين العشق بالأنبياء وما بُلُوا به منه . فنقول : إنه ليس من أحد يستجيز أن
يُعدَّ العشق منقبةً من مناقب الأنبياء ولا فضيلةً من فضائلهم ولا أنه شيء ٣
آثروه واستحسنوه ، بل إنما يُعدَّ هفوةً وزلةً من هفواتهم وزلاتهم .
وإذا كان ذلك كذلك فليس لتحسينه وتزيينه ومدحه وترويضه بهم وجه بقة ،
لأنه إنما ينبغي لنا أن نحث أنفسنا ونبعثها من أفعال الرجال الفاضلين على ٦
ما رضوه لأنفسهم واستحسنوه لها وأحبوا أن يُقتدى بهم فيه . لا على هفواتهم
وزلاتهم وما تابوا منه وندموا عليه وودّوا أن لا يكون ذلك جرى عليهم وكان
منهم . * فأمّا قولهم إنّ العشق يدعو إلى النظافة واللباقة والهيئة والزينة ، ٩
فما يُصنع بجمال الجسد مع قبح النفس ، وهل يحتاج إلى الجمال الجسداني ويحتجده
فيه إلا النساء وذوو الخُنث من الرجال ؟ ويقال إنّ رجلاً دعا بعض الحكماء إلى
منزله ، وكان كل شيء له من آلة المنزل على غاية السرو والحسن ، وكان الرجل في ١٢
نفسه على غاية الجهل والبله والقدامة . ويقال إنّ ذلك الحكيم تأمل كل شيء في
منزله ثم إنه بصق على الرجل نفسه . فلما استشاط وغضب من ذلك قال له
لا تغضب ، فإنّي تأملت جميع ما في منزلك وتفقدته فلم أر فيه أسمى ولا أزدل ١٥
من نفسك ، فجعلتها موضعاً للبصاق باستحقاق منها لذلك . ويقال إنّ ذلك الرجل
بعد ذلك استخفّ بما كان فيه وحرص على العلم والنظر

(١) قولاً : سقط ل — (٢) الأنبياء عليهم السلام ل — (٣) الأنبياء عليهم السلام ق —
(٥) بهم فيها ق — (٨) ولا على زلاتهم ق — (١٠) الجسد ك — ويحتجده فيه : سقط
ق — (١٢) السرو ك ، الشرف ق — (١٣—١٤) الحكيم أراد أن يبصق وتأمل كل ما في
المنزل فلم ير أقيح من صاحب المنزل فبصق عليه ق — (١٤) فاستشاط الرجل ل — فقال له
ل — (١٥) شيئاً أسمى ل — (١٧) استخف بعد ذلك ك ، بعد تلك الحال انعطى ق — بما
كان فيه : سقط ق — على طلب العلوم والنظر ل

* استأنفت هاهنا رواية ك بعد حذف أكثر الفصل الخامس من الكتاب (راجع ص ٣٧)

ولأننا قد ذكرنا فيما مر من كلامنا قَبِيلُ الإِلَفِ فإننا قائلون في مائته
والاحتراس منه بعض القول ، فنقول : إنَّ الإِلَفَ هو ما يحدث في النفس عن
٣ طول الصحبة من كراهة مفارقة المصحوب ، وهي أيضاً بليّة عظيمة تنمى وتزداد
٥٤ و على الأيام ولا يُحَسَّ بها إلا عند مفارقة المصحوب ، ثم يظهر منها حينئذٍ | دفعةً
أمرٌ مؤذٍ مؤلم للنفس جدًّا . وهذا العارض يعرض للبهائم أيضاً إلا أنه في بعضها
٦ أوكد منه في بعض . والاحتراس منه يكون بالتعرّض لمفارقة المصحوب حالاً
بعد حال ، وأن لا يُنسى ذلك ويُغفل البتّة بل تُدرّج نفسه إليه وتُمرّن عليه .
وقد بيّنا من هذا الباب ما فيه كفاية ، ونحن الآن قائلون في العُجب

الفصل السادس

في العُجب

أقول : إنه من أجل محبة كل إنسان لنفسه يكون استحسانه للحسن منها فوق
١٢ حقّه واستقباحه للقيح منها دون حقّه ، ويكون استقباحه للقيح واستحسانه
للحسن من غيره — إذ كان بريئاً من حُبّه وبُغضه — بمقدار حقّه ، لأنّ عقله
حينئذٍ صافٍ لا يشوبه ولا يجاذبه الهوى . ومن أجل ما ذكرنا فإنه إذا كانت
١٥ للإنسان أدنى فضيلة عظمت عند نفسه وأحب أن يُمدح عليها فوق استحقاقه .
وإذا تأكّدت فيه هذه الحالة صار عُجباً ، ولا سيما إن وجد قوماً يساعدونه على

(٣) المحبوب لـ ق — (٤) المحبوب ق — دفعة واحدة ق — (٦) في بعض بكثير
ك — المحبوب ق — (٧) ولن ينساق — (٨) وقد أتينا — (١٠) في دفع العجب وغيره
ق — (١١) أقول إنه : سقط ق — (١٢—١٣) دون ... للحسن : سقط ق —
(١٤) لا يشوبه شيء ك — (١٤—١٥) ما قد ذكرناه فإن كانت لنفس الإنسان أدنى حسنة
عظمت ق — (١٦) هذه الخصال ك — صار ذلك ق — لا سيما ق

* ورد ابتداء هذا الفصل (إلى ص ٤٧ س ١٠ « حيث ذكرنا ») في القول السادس من
الباب الأول من كتاب الكرمانى

ذلك ويبلغون من تزكيتهم ومدحه ما يحب. ومن بلايا العُجب أنه يؤدى إلى
 النقص في الأمر الذى يقع به العُجب، لأنَّ المُعجَب لا يروم التزَيُّد ولا الاقتناء
 والاقتباس من غيره في الباب الذى منه يُعجَب بنفسه. لأنَّ المُعجَب بفرسه ٣
 لا يروم أن يستبدل به ما هو أفره منه لأنه لا يرى أن فرساً أفره
 منه، والمُعجَب بعمله لا يتزَيّد منه لأنه لا يرى أن فيه مزيداً. ومن لم يستزد
 من شيء ما نقص لا محالة وتختلف عن رتبة نظرائه وأمثاله، لأنَّ هؤلاء — ٦
 إذا كانوا غير مُعجَبين — لم يزالوا مستزידين ولم يزالوا لذلك متزَيِّدين مترقِّين،
 فلا يلبثوا أن يجاوزوا المُعجَب ولا يلبث المُعجَب أن يتخلف عنهم. ومما
 يُدفع به العُجب أن يَكِلَ الرجلُ اعتبارَ مساويه ومحاسنه إلى غيره على ما ذكرنا ٩
 قبل حيث ذكرنا تعرُّف الرجل عيوب نفسه، وأن لا يعتبر ولا يقيس نفسه
 بقوم أخسَاء أذنياء ليس لهم حظّ وافر من الشيء الذى أُعجب به من نفسه، أو
 يكون في بلد هذه حالةُ أهله. فإنه من احتس من هذين البابين لم يزل يَرِدُ عليه ١٢
 كلَّ يوم ما يكون به إلى تنقُّص نفسه | أميلَ منه إلى العُجب بها. وفي الجملة ٥٤ ظ
 فإنه ينبغى أن لا تكبر وتعظم نفسه عنده حتى يجاوز مقدار نظرائه عند غيره،
 ولا تصغر ولا تقلّ حتى ينحطّ عنهم أو عمن هو دونه ودونهم عند غيره. فإنه ١٥
 إذا فعل ذلك وقوم نفسه عليه كان بريئاً من زهو العُجب وخسة الدناءة، وسماه
 الناسُ العارفَ بقدر نفسه. وفيما ذكرنا أيضاً في هذا الباب كفاية، فلنقل
 الآن في الحسد ١٨

(٣) الذى فيه ل — (٤) أن الفرس ك — (٤—٥) أن فرساً... أن فيه: سقط ق — يتزید
 فيه ل — (٦) نقص منه ق — (٧) لذلك: سقط ل — مستزیدین ل — مترقین: سقط
 ق — (٨) فلا يلبثون ل — (٩) اختبار محاسنه ومساويه ق — (١٠—١١) وأن لا...
 من نفسه: سقط ق — (١٤) فانه لا ينبغى أن يكبر ق — (١٦) عليه: سقط ل —
 (١٧—١٨) فلنقل.. الحسد: سقط ق

الفصل السابع

في الحسد *

- ٣ أقول : إن الحسد أحد العوارض الرديّة ويتولد من اجتماع البخل والشرّ في النفس . والمتكلمون في إصلاح الأخلاق يسمّون الشرير من يلتذّ طباعاً مضارّاً تقع بالناس ويكره ما وقع بموافقتهم وإن كانوا لم يترّوه ولم يسوّوه ، كما
- ٦ أنهم يسمّون الخير من أحبّ والتذّ ما وقع بوفاق الناس ونفعهم . والحسد شرّ من البخل لأنّ البخيل إنما لا يحبّ ولا يرى أن يُنيل أحداً شيئاً ممّا يملكه ويحويه ، والحسود يحبّ أن لا ينال أحد خيراً بتهّ ولو ممّا لا يملكه ، وهو
- ٩ داء من أدواء النفس عظيم الأذى لها . وممّا يدفع به أن يتأمل العاقل الحسد ، فإنّه سيجد له من رسم الشرير حظّاً وافراً إذ كان الحسود يرسم بأنّه الكاره لما وقع بوفاق من لم يترّوه ولم يُسيّئ به . وهذا شطر من حدّ الشرير ، والشرير
- ١٢ مستحقّ للمقت من البارئ ومن الناس . أمّا من البارئ فلأنّه مضادّ له في إرادته إذ هو عزّ اسمه المفضّل على الكلّ المریدُ الخير للكلّ . وأمّا من الناس فلأنّه مبغض ظالم لهم ، فإنّ من أحبّ وقوع المكروه بإنسان ممّا أو لم يحبّ وصول خير إليه مبغض له . فإن كان هذا الإنسان ممن لم يترّوه ولم يُسيّئ به فإنّه مع ذلك ظالم له . وأيضاً فإنّ الحسود لم يزَلْ عن الحاسد شيئاً ممّا هو في يديه ولا منعه من

(٢) في دفع الحسد ق — (٤) طباعاً : سقط ق — (٥) بمضارق ق — في الناس ق — ما يقع ق — من موافقتهم ل — لم يبروه ولم يسوّوه ق — (٦) باتفاق ق — فالحسد أشر ق — (٧) لا يحبّ و : سقط ق — شيئاً ... أحد : سقط ق — (٨) البتة ق — (٩) جدّاً لهاق — للحاسد ق — (١٠) كان : سقط ل — (١١) بوفاق الناس ممن ق — (١٢) من الله ق (مرتين) — (١٣) للخير الكلّي ل — (١٥) ممن : سقط ل — (١٦) في يده ق

* أورد الكرمانى هذا الفصل في القول السادس من الباب الأول من كتابه في غاية الاختصار

بلوغ شيء كان يقدر عليه ولا استعان به على شيء من أمره . وإذا كان ذلك كذلك فما هو — أعنى المحسود — إلا بمنزلة سائر من نال خيراً وبلغ أمنيته من الناس الغائبين عن الحاسد . فكيف لا يحسد من بالهند والصين ؟ فإن كان لا يحسدكم | من أجل غيبتهم عنه فليتصورهم بأحوالهم وما ينقلبون فيه من نعيمهم . فإن كان حُماً أو جنوناً أن يحزن لما نال هؤلاء وبلغوا من أمانيتهم فإن حُماً مثله الحزن والاعتناء لما نال من بحضرته ، إذ كانوا بمنزلة الغيب عنه في أنهم لم يسلبوه شيئاً مما في يديه ولا منعوه بلوغ شيء كان يقدر عليه ولا استعانوا على أمر من أمورهم به . وليس بينهم وبين الغيب عنه فرق إلا في مشاهدة الحاسد أحوالهم التي يمكن تصور مثلها من الغيب عنه ويعلم ويستيقن أنهم فيها في مثل ما هم فيه

وقد يغلط بعض الناس في حد الحسد حتى إنهم يسمون بالحسد قوماً إنما يكرهون الخير لمن عليهم منهم في إصابتهم ذلك بعض المضار والمؤن . وليس ينبغى أن يسمى ولا واحداً من هؤلاء حاسداً ، بل ينبغى أن يسمى الحاسد مطلقاً من اغتم من خير يناله غيره من حيث لا مضرة عليه منه البتة ، ويسمى بليغ الحسد من اغتم من خير يناله غيره وإن كان له في ذلك نفع ما . فأمّا إذا جاءت المؤن والمضار فإنها تحدث في النفس عداوة بمقدارها لا حسداً . ومثل هذا من

(١) ولا استعان ... أمره : سقط ق — ولا استعان ، صححنا : وعلى الاستعانة ل (راجع س ٧) — ذلك : سقط ل — (٢) بمنزلة من ناله خير ق — وقد بلغ ق — (٣) عن الحسد ق — في الهند ق — (٤) عن عينه ق — (٥) فإن وجب أن لا يحزن لما نال هؤلاء وبلغوا من أمانيتهم فإن الواجب أن لا يحزن ولا يفتن لما نال من بحضرته ق — (٦) الغائب عنه ق (كذا دائماً) — (٧) في يده ق — (٨) من الأمور ق — الغيب عنه ل — (٩) أن يتصوروا ق — (١٢) لمن هو عليهم ق — (١٣) الحاسد المطلق ك — (١٤-١٥) من حيث ... غيره : سقط ل — ويسمى بليغ ... غيره ك : سقط ق ل — (١٥) ما : سقط ل

وردت هذه الجملة (حتى س ١٥ « نفع ما ») فيما اقتبسه الكرمانى من قول الرازى

التحاسدُ لا يكاد يكون إلا بين الأقرباء والمعاشرين والمعارف . فإننا نرى
الرجل الغريب يملك أهل بلده ما ولا يكادون يجدون في أنفسهم كراهةً لذلك ،
ثم يملكهم رجل من بلدهم فلا يكاد أن يتخلص ولا واحد منهم من كراهته
لذلك ، هذا على أنه ربما كان هذا الرجل المالك — أعني البلدي — أرأف بهم
وأنظر إليهم من المالك الغريب . وإنما يؤتى الناس في هذا الباب من فرط محبتهم
لأنفسهم ، وذلك أن كل واحد منهم من أجل حبه لنفسه يحب أن يكون سابقاً
إلى المراتب المرغوب فيها غير مسبوق إليها . فإذا هم رأوا من كان بالأمس معهم
اليوم سابقاً لهم مقدماً عليهم اعتمدوا لذلك وصعب واشتد عليهم سبقه إيتاهم إليها ،
ولم يرضهم منه تعطفه عليهم ولا إحسانه إليهم ، لأن أنفسهم متعلقة بالغاية مما
صار إليه هذا السابق لا غير لا يرضهم سواه ولا يستريحون دونه . وأما المالك
الغريب | فمن أجل أنهم لم يشاهدوا حالته الأولى لا يتصورون كمال سبقه لهم
وفضله عليهم فيكون ذلك أقل لغمهم وأسفهم . وقد ينبغي أن يرجع في مثل
هذا إلى العقل ويتأمل في هذا الأمر ما أقول

٥٥ ظ

١٢

أقول : إنه ليس لحق الحاسد وغيظه وبغضه لهذا الرجل القريب السابق له
وجه في العدل بته ، وذلك أنه لم يمنع المسبوق من المبادرة إلى المطلوب وإن
حصله وحظي به دونه . وليس الحظ الذي ناله هذا السابق شيئاً كان الحاسد أحق
به أو أحوج إليه ، فلا يبغضه إذاً ولا يحق عليه بل ليحق على جدّه أو على

١٥

(١) يكاد : سقط ق — وبين المعاشرين ق — (٢) ان الرجل الغريب سيملك ق —
(٢) يكادون : سقط ق — (٣-٤) ثم ... لذلك : سقط ل — (٤) هذا : سقط ق —
(٥) وانظر لهم ل — وإنما يؤثر ق — من كثرة محبتهم ق — (٧) إلى الغروب فيه ...
إليه ق — (٨) واشتد : سقط ق — سبوقه ق — إليها ، صححنا : إليه ل ، سقط ق —
(٩) مما : التي ق — (١٠) دونها ق — (١١) الغريب منهم ق — يشاهدوه ولا حالته
ق — لهم : سقط ل — (١٤) وأقول ق — (١٥) في العداوة ل — أن يحصله ويحظى
به دونه ق — (١٧) إذاً : سقط ق

- تراخيه ، فإن أحدهما هو الذي حرمه وأقعدته عن بلوغ أمله . مع أنه إذا كان هذا السابق أخاً أو ابن عم أو قريباً أو معرفةً أو بلدياً كان أصلح للحاسد وكان أرجى لخيره وآمن من شره ، إذ بينهما وصلة التختن وهي وصلة طبيعية وكيدة . ٢
- وأيضاً فإنه إذا كان لا بد أن يكون في الناس الرؤساء والملوك والمثرون والمكثرون ولم يكن الحاسد ممن يؤمل ويرجو أن يصير ما هو لهم إليه أو إلى من إذا صار إليه انتفع هو به فليس لكراهيته أن يبقى عليه وجه في العقل بته ، لأنه سواء عليه بقي فيهم أو صار إلى غيرهم ممن حاله في عدم انتفاعه بهم حاله وأيضاً فنقول : * إن العاقل قد يزُم ببصيرة نفسه الناطقة وقوة نفسه الغضبية نفسه البهيمية حتى يردعها من إصابة الأشياء اللذيذة الشهية فضلاً عما لا شهوة ولا لذة فيه ، وفيه مع ذلك مضرة النفس والبدن جميعاً . وأقول : إن الحسد مما لا لذة فيه ، وإن كان فيه منها شيء فإنه أقل كثيراً من سائر الأشياء من اللذات ، وهو مضرٌ بالنفس والجسد . أمّا بالنفس فلأنه يذهلها ويعزب ١٢ فكرها ويشغلها حتى لا تفرغ للتصرف فيما يعود نفعه على الجسد وعليها لما يعرض معه للنفس من العوارض الرديئة ، مثل طول الحزن والهم والفكر . وأمّا بالجسد فلأنه يعرض له عند حدوث هذه الأعراض للنفس طول السهر ١٥ وسوء الاغذاء ، ويعقب ذلك رداءة اللون وسوء السحنة | وفساد المزاج . وإذا كان العاقل يزُم بعقله الهوى — المقرَّب إليه الشهوات اللذيذة بعد أن تكون مما يُعقب مضرةً — فأولى به وأولى أن يجتهد في محو هذا العارض عن نفسه ونسيانه ١٨

٥٦ و

(١) وأبعدته عن ق — (٣) ارجأ ل ق — (٤) لم يكن بد من أن ق — (٥) أو يرجو ق — يصير إلى ما هو لهم ق — (٦) للكراهية ل — عليهم ق — (٨) فانا نقول ق — (١١) من سائر اللذات ق — (١٢) يدهشها ق — (١٣) ويشغله ق — (١٥) فانه ق ، فلما ك — (١٧) المقرن ل ق — فيما يعقب ك — (١٨) فالأولى به أن ق

* أورد الكرماني هذا الفصل (إلى ص ٥٢ س ١ « بياله ») فيما اقتبسه من قول الرازي

والإضراب عنه وترك الفكر فيه متى خطر بباله . وأيضاً فإن الحسد نعيم العون
والمنتقم من الحاسد للحسود ، وذلك أنه يُدِيمُ همَّه وغمَّه ويُدْهِلُ عقله ويعذب
جسده ويؤهن ياشغال نفسه وإضعاف جسده كيدَه للحسود وسعيه عليه إن ٣
دام ذلك. فأى رأى هو أولى بالتسفيه والترذيل من الذى لا يجلب على صاحبه إلا
ضرراً ، وأى سلاح أحقُّ وأولى بالاطراح من الذى هو جنة للعدو وجارح للحامل؟
* وأيضاً فإنَّ مما يمحو الحسد عن النفس ويسهل ويُطيب لها الإقلاع عنه ٦
أن يتأمل العاقل أحوال الناس — فى ترقِّيهم فى المراتب ووصولهم إلى المطالب —
وأحوالهم ممَّا صاروا إليه من هذين البابين ، ويجيد الثبَّتَ فيه على ما نحن
ذاكروه هاهنا ، فإنه سيَهْجُمُ منه على أن حالة المحسود عند نفسه خلافها عند ٩
الحاسد ، وأن ما يتصوره الحاسد من عَظَمِها وجلالِها ونهاية غبطة المحسود
وتمتُّعِها بها ليس كذلك . أقول : إنَّ الإنسان لا يزال يستعظم الحالة ويستجملها
ويودِّع ويتمنى بلوغها والوصول إليها ، ويرى بل لا يشك أن الذين قد * نالوها ١٢
وبلغوها هم فى غاية الاغتراب والاستمتاع بها ، حتى إذا بلغها ونالها لم يفرح
ولم يُسرَّ بها إلاَّ مُدَيِّدَةً يسيرةً بقدر ما يستقرَّ فيها ويتمكَّن منها ويُعرف بها ،
ويكون هذه المُدَيِّدَةُ عند نفسه مسعوداً مغتبطاً بها ، حتى إذا حصلت له هذه ١٥
الحالة — المتمنَّاة كانت — واستحكم كونه فيها ومِلْكُها لها ومعركة الناس له

(٢) للمحسود من الحاسد — (٣ - ٤) ان رام ذلك واى ل — (٥) أحق و : سقط —
(٧) إلى المراتب ق — (٨) وفى أحوالهم ل — مما صار إليه ك — وفى أحوالهم ... باين :
سقط ق — (٩) ذاكرون ك — هاهنا أقول إن المحسود عند نفسه ق — (١٠) يتصورها
من عظمها ل — (١١) وأقول ل — (١٢) ويتمنى : سقط ل — (١٣) هم : سقط ل —
(١٥) مسعوداً : سقط ل — هذه : سقط ل

* استأنفت هنا رواية الكرمانى وهى تصل إلى س ١١ (« كذلك »)

* استأنفت هاهنا رواية نسخة ف بعد سقط عدة ورقات منها ، راجع ص ٢٣ س ٧

بها سَمَتْ نفسه إلى ما هو فوقها وتعلقت أمنيته بما هو أعلى منها ، فاستقل واسترذل حالته التي هو فيها التي قد كانت من قبل غايته وأمله ، وصار بين هم وخوف : أمّا الخوف فمن النزول عن الدرجة التي نالها وحصلها ، وأمّا ^٢ الهم فبألتى يقدر بلوغها . فلا يزال متقنطاً لها متنغصاً بها زارياً عليها ، متعب الفكر والجسد في أعمال الحيلة | للتنقل عنها والترقي منها إلى ما سواها ، ^{٥٦} ظ ثم تكون حالته في الثانية كذلك وفي الثالثة إن بلغها وفي كل ما نال ووصل إليه ^٦ منها . وإذا كان الأمر كذلك فيحق على العاقل أن لا يحسد أحداً على فضل من دنيا ناله ممّا يستغنى عنه في إقامة العيش ، وأن لا يظن أن أصحاب الفضل فيها والإكثار منها لهم من فضل الراحة واللذة بحسب ما عندهم من فضل عروض ^٩ الدنيا . وذلك أن هؤلاء لمطاوله هذه الحال ودوامها يصيرون — بعد الراحة واللذة ودوامها — إلى أن لا يلتذوها ، لأنها تصير عندهم بمنزلة الشيء الطبيعي الاضطراري في بقاء العيش ، فيقرب من أجل ذلك التذاذهم بها من التذاذ كل ^{١٢} ذي حالة بحالته المعتادة . وكذلك تكون قضيتهم في قلة الراحة ، وذلك أنه من أجل أنهم لا يزالون مجدين منكمشين في الترقى والعلو إلى ما فوقهم ثقل راحتهم ، حتى إنها ربما كانت أقل من راحة من هو دونهم ، ولا ربما بل هي في أكثر ^{١٥} الأمور دائماً أبداً كذلك . فإذا لاحظ العاقل هذه المعاني وتأملها آخذاً فيها بعقله طارحاً لهواه علم أن الغاية التي يمكن بلوغها من لذة العيش وراحته

(١) هو: سقط ق ف — (٢) قد : سقط ق ف — (٣) وحلها ق ف — وأما الهم والغم ق ف —

(٤) فبالذي ق ف — بلوغها : سقط ل — لها متنغصاً : سقط ق ف — مزرياً ق ف —

(٥) منكوب الجسم والفكر ق ف — (٦) يكون كذلك حالته في هذه الثانية وفي ق ف —

(٧) فحق ل — (٨ - ٩) الفضل والايثار منها ق ف — (٩ - ١٠) لهم من ... ودوامها :

سقط ق ف — (١٠ - ١١) بعد ... ودوامها : سقط ل — يلتذوها ق ف —

(١٣) يكون قصدهم ق ف — (١٤) ما فوق ق ف — (١٥) لا بل ربما هي ق ف —

أكثر الأحوال ق ف — (١٦) دائماً أبداً : سقط ق ف — آخذاً فيها : سقط ق ف

هي الكفاف ، وأن ما فوقه من أحوال المعاش مقارب في ذلك بعضه لبعض ، بل للكفاف دائماً فضل الراحة عليها . فأى وجهٍ للتحاسد إلا الجهل بها واتباع الهوى دون العقل فيها . وفيما ذكرنا من هذا الباب أيضاً كفاية ، فلنقل الآن ^٣ في الغضب *

(١) هو الكفاف ق ف — وما فوقه ل — مقارنة ق ف — بعضاً لبعض ق ف —
(٢) وللكفاف ق ف ، وللكفاف بل للكفاف ل — وأى ق ف — (٣) ذكرناه في ق ف (٣ - ٤) فلنقل . . . الغضب : سقط ق ف

* قال الكرمانى فى القول السادس من الباب الأول من كتابه : وقوله فى الفصل السابع فى الحسد قول يجرى — فى امتناع وقوع الانتفاع فى الغرض المقصود بالكتاب ، بكونه الأمر فى محو الحسد عن النفس إليها — مجرى غيره من سابقه وتاليه ، لا يتعلق به طبّ لعجز النفس عن القيام بما وكله إليها من الاجتهاد فى محو الحسد وغيره من الأمور التى هى منها كالأعمال عن ذاتها وإبعادها منها . وأنى يتمّ للنفس إبعاد ذلك وأمثاله عن ذاتها ، ولها قدرة ممنوحة وآلة موهوبة عوناً لها على ما تريده وتهواه ، كالعين تبصر بها الموجودات المشتهة المرغوب فيها من مأكول شهى ، وملبوس حسن مطلوب ، ومركوب حسن فيه مرغوب ، وكالأذن تسمع بها الأصوات الطيبة والألحان الشجية والنغمة المطربة ، وكالأف تدرّك به النسيم الطيب والروائح الطيبة ، وكالغفم تدرّك به المذاقات الطيبة والأطعمة اللذيذة ، وكالبشرة تدرّك بها الليونة والنعومة . وكيف يتصور فى النفس قعود عن طلب هذه الأمور كما قلنا ، وأمرها فيها نافذ مستمرّ على نظام بحسب اختيارها ، فلا تطلبها ولا تتمناها ولا تحسد الغير عليها إن عجزت عن تمولها وتحصيلها ، كلاًّ إلاّ يباعث من خارجها — كما قلنا — يمنع ويقهر ويبعث ويعلم ويهتدى . هذا والخطأ الأكبر تسميته النفس عقلاً ، وليست كذلك ، وإنما يقال على النفس إنها عقل لا لأنها عاقلة لذاتها ، بل لكونها بالقوة عقلاً . وإذا استفادت العالم الإلهية وأقامت المناسك الشرعية فعقلت ذاتها عن اتباع هواها استحققت أن تكون عاقلة . فأما وهى تابعة لهواها ، متبعة مرادها وطفوها ، فهى فى الريبة قائمة إلى أن تنبث فى العلم والعمل . ثم وكوله الأمر فى سلب ذاتها الرذائل التى هى منها كالأعمال إلى ذاتها ، وهى خالية مما يكون باعثاً لها من ذاتها على تلك الأمور المبعوثة عليها . ثم عدّه ما هو طبّ جسمانيّ — بذكره ما يورث الحسد من الغمّ والحزن اللذين يورثان السهر وسوء المزاج ورداءة اللون بحسب ما ذكره — فيما يكون طباً روحانياً ، وكان يكون كذلك لو قال « ما يحدث فى النفس بالحسد من الأمور التى تضرّها فى ذاتها ما يوازن السهر وسوء المزاج ورداءة اللون وغير ذلك فى الجسم » على ما شرحه . ولم يذكر شيئاً من ذلك ، فليس بطب روحانيّ ، فهو الخطأ

الفصل الثامن

في دفع الغضب *

- ٣ إن الغضب جعل في الحيوان ليكون له به انتقامٌ من المؤذي . وهذا العارض إذا أفرط وجاوز حدّه حتى يُفقد معه العقل فربّما كانت نكايته في الغاضب وإبلاغه إليه المضرة أشدّ وأكثّر منها في المغضوب عليه . ومن أجل ذلك ينبغي للعاقل أن يُكثر تذكّر أحوال من أدّى به غضبه إلى أمور مكروهة في عاجل الأمر وآجله ، ويأخذ نفسه بتصورها في حال غضبه . فإن كثيراً ممّن يغضب ربّما لكم ولطم ونطح ، فجلب بذلك من الألم على نفسه | أ كثر ممّا نال به من ٥٧ و المغضوب عليه . ولقد رأيت من لكم رجلاً على فكّه فكسر أصابعه حتى مكث يعالجها شهراً ، ولم ينل الملكوم كثير أذى . ورأيت من استشاط وصاح فنفث الدم مكانه ، وأدّى به ذلك إلى السّل وصار سبب موته . وبلغنا أخبار أناس نالوا أهاليهم وأولادهم ومن يعزّ عليهم في وقت غضبهم بما طالت ندامتهم عليه ، ١٢ و ربّما لم يستدركوه آخر عُمُرهم . وقد ذكر جالينوس أن والدته كانت تثبّ بِقَمِيها على القفل فتعضّه إذا تعرّس عليها فتحه . ولعمري إنه ليس بين من فقد الفكر والروية في حال غضبه وبين المجنون كبير فرق . فإن الإنسان إذا أكثّر تذكّر ١٥ أمثال هذه الأحوال في حال سلامته كان أحرى أن يتصورها في وقت غضبه .

(٢) في الغضب ل — (٣) لها به ق ف — (٤) حتى يفسد ق ف — (٥) المضرة ك: سقط ل ق ف — (٦) من قد أدّا به الغضب ق ف — (٨) لكم أو نطح ق ف — (٩) وقد ق ف ، فقد ل — على رأسه ق ف — حتى بقي ق ف ، فكث ل — (١٠) يعالجها مدة ل — الملكوم من الأذى مثل ما ناله ق ف — ورأيت أيضاً ق ف — (١١) وأداه ذلك ل — أخبار قوم ل — (١٢) نالوا من تعذيب أهاليهم ... ما طالت ق ف — عليه وبما لم ل — (١٣) أعمارهم ق ف — (١٤-١٣) وقد ... فتحه: سقط ق ف — بفمها: سقطك — (١٥) إذا فكروا أكثر ق ف — إذانذكر ل

* ورد هذا الفصل بتمامه في القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرماني ، واقتبس منه ابن الجوزي في كتابه « الطب الروحاني » (راجع توطئتنا ص ٤)

وينبغي أن يعلم أن الذين كان منهم مثل هذه الأفعال القبيحة في وقت غضبهم إنما أُثُوا من فقد عقولهم في ذلك الوقت . فيأخذ نفسه بأن لا يكون منه في وقت غضبه فعل^٣ إلا بعد الفكر والروية فيه ، لئلا ينكس نفسه من حيث يروم إنكاه غيره ، ولا يشارك البهائم في إطلاق الفعل من غير روية . وينبغي أن يكون في وقت المعاقبة برياً من أربع خلال : التكبر والبغض للمعاقب ومن ضدى^٦ هذين ، فإن الأولين يدعوان إلى أن يكون الانتقام والعقوبة مجاوزين لمقدار الجناية ، والآخريين إلى أن يكونا مقصّرين عنه . وإذا أخطر العاقل بباله هذه المعاني وأخذ هواه باتباعها كان غضبه وانتقامه بمقدار عدل ، وأمن^٩ أن يعود عليه منه ضرر^١ في نفسه أو في جسده في عاجل أمره وآجله

الفصل التاسع

في أطراح الكذب*

هذا أيضاً أحد العوارض الرديّة التي يدعو إليها الهوى . وذلك أن الإنسان لما كان يحبّ التكبر والترؤس من جميع الجهات وعلى كل الأحوال يحبّ أن يكون هو أبدأ المخبر^{١٣} المعلم ، لما في ذلك من الفضل له على المخبر المعلم . وقد قلنا إنه ينبغي للعاقل أن لا يطلق هواه فيما يخاف أن يجلب عليه من بعد هماً والمأ^{١٥}

(١ - ٣) وينبغي ... غضبه : سقطك — كانت منهم هذه ق ف — (٢) إنما أوتواقف —
 (٣) فلا يحدث منه فعل إلا ك — ينكس في نفسه ل — أن ينكس غيره ق ف ، النكاسة في غيره
 ل — (٤ - ٧) وينبغي ... عنه : سقط ق ف — (٦) والمعاقبة ك — (٨) وانتقامه : سقط
 ق ف — وأمن من أن ل — (٩) وفي جسده ق ف — (١١) في الكذب ل —
 (١٣) يجب أن ل — (١٤) له : سقط ق ف — (١٥) وقد قلت ق ف

* أورد الكرمانى ابتداء هذا الفصل (إلى « صاحبه ذلك » ص ٥٧ س ١) في القول السادس من الباب الأول من كتابه ولخص بقيته

وندامةً ، ونجد الكذب يحجب على صاحبه ذلك ، لأن المدمن للكذب المُكثِر منه لا يكاد تُخطئه الفضيحة ولا يسلم منها ، إِمَّا لمناقضة تكون منه لسهو ونسيان يحدثان | له ، وإِمَّا لعلم بعض من يحدثه وإطلاعه من حديثه ذلك على خلاف ما ذكر . وليس يُصيب الكذاب من الالتذاذ والاستمتاع بكذبه — ولو كذب عُمره كله — ما يقارب فضلاً عما يوازي ما يُدفع إليه — ولو مرة واحدة في عُمره كله — من همّ الخجل والاستحياء عند افتضاحه واحتقار الناس واستصغارهم وتسفيههم وترذيلهم له وقلة ركونهم إليه وثقتهم به ، إن كان ممن لنفسه عند نفسه مقدار ولم يكن في غاية الخسة والدناءة . فإن مثل هذا لا ينبغي أن يُعدّ في الناس فضلاً عن أن يكون يُقصد بكلام يُطمع به في صلاحه . ومن أجل أن أسباب الفضيحة في هذا المعنى ربما تأخرت كثيراً ما يغترّ الجاهل بذلك ، إلا أن العاقل ليس يورط نفسه فيما يخاف أو لا يأمن معه الفضيحة ، بل يستظهر ويأخذ بالحزم في ذلك

١٢

وأقول : إن الإخبار بما لا حقيقة له نوعان ، فنوعٌ منه يقصد به المُخبرُ إلى أمر جميل مستحسن يكون له عند تكشُّف الخبر عُذراً واضحاً نافعاً للمُخبر ، موجِباً لأن يسوق ذلك الخبر إليه على ما ساقه إليه وإن لم يكن حقيقةً كذلك . ١٥ مثال ذلك أنه لو أن رجلاً علم من مَلِكٍ ما أنه مُزِمع على قتل صاحبٍ له في يوم

(١) صاحبه ذلاً فان ق ف — المدمن على الكذب ق ف — (٢) بسوق ف —
 (٣) بعلم ق ف — (٤) ولا الاستمتاع ق ف — (٥) فضلاً عن أن يوازي ما ينسب إليه
 ق ف — (٦) الناس له ق ف — (٧-٨) وثقتهم ... فان : سقط ق ف — (٨) ومثل هذا ينبغي
 أن لا يُعدّ ق ف — (٩) يكون : سقط ق ف — بكلام يقطع به في ق ف — (١٠) كثيراً...
 بذلك : سقط ف — (١١) لا يورط ق ف — فضيحة ق ف — (١٤) أمر جليل
 ق ف — له : سقط ل — انكشف ق ف — (١٥) موجِباً لسوق ق ف — ما سبق
 إليه ق — حقيقة لذلك ق ف (ولعل الصواب : « وإن لم تكن حقيقته كذلك ») — (١٦) أنه
 لو : سقط ق ف — من أمر ملك ما دله على قتل صاحبه ق ف

غدي ، وأنه متى انقضى يومٌ غدٍ ظهر الملك على أمرٍ ما يوجب أن لا يقتل صاحبه
 هذا ، فجاء إلى صاحبه وأخبره أنه قد استخفى في منزله كنزاً وأنه يحتاج إلى معاوته
 ٣ عليه في يوم غدٍ ، فأخذ به إلى منزله فلم يزل يومه ذلك يعلله بل يُكَيِّدُهُ بالحفر
 والبحث عن ذلك الكنز ، حتى إذا انقضى ذلك اليوم وظهر الملك على ما ظهر
 عليه أخبره حينئذٍ بالأمر على حقيقته . أقول إن هذا الرجل وإن كان قد أخبر
 ٦ صاحبه أولاً بما لا حقيقة له فليس في ذلك بمذموم ولا عند تكشف الخبر على
 خلاف ما حكاه بمفتضح ، إذ كان قد قصد به إلى أمر جميل جليل نافع للمخبر .
 فهذا وما أشبهه ونحاه من الإخبار بما لا حقيقة له لا يُعَقَّبُ صاحبه فضيحة ولا مذمة
 ٩ ولا ندامة بل شُكراً وثناءً جميلاً . وأمّا النوع الثاني العديم لهذا الغرض ففي
 ٥٨ و تكشفه الفضيحة والمذمة . أمّا الفضيحة فإذا لم يكن على المخبر من ذلك
 ضررٌ بته ، كرجل حكى لصاحبه أنه عاين بمدينة كذا وكذا حيواناً أو جوهراً
 ١٢ أو نباتاً من حالته وقصته كذا وكذا ، بما لا حقيقة له ولا يقصد به الكاذبون إلا
 إلى التعجب منه فقط . وأمّا المذمة فإذا جلب على المخبر مع ذلك ضرراً ،
 كرجل حكى لصاحبه عن ملكٍ ببلدٍ ما شاسعة رغبة في قرّبه وتوقاناً إليه ، وحقق
 ١٥ في نفسه أنه إن احتمل إليه وسار نحوه نال منه مكان كذا ومرتبة كذا ، وإنما
 فعل ذلك لينال شيئاً مما يُخلفه ، حتى إذا تعنى صاحبه وتحمل واجتهد فورد على
 ذلك الملك لم يجد لشيءٍ من ذلك حقيقةً ، ووجده حنقاً مُغَضِّباً عليه فأتى على

(١) ما : سقط ق ف — (٢) هذا : سقط ق ف — إلى صاحبه هذا ق ف —
 (٣) ويكده ق ف — (٦) صاحبه أولاً : سقط ق ف — فليس هو ق ف — (٧) جليل :
 سقط ق ف — (٩) ولا ندامة ... جيلاً : سقط ق ف — العديم لهذا الغرض : سقط ق ف —
 (١٢) الكاذبون به ق ف — (١٣) إلا ليتعجب الناس به فقط ق ف — فإذا حدث ...
 ضرر ق ف — (١٤) شاسعة رغبة في : سقط ق ف — قرّبه وتوقه وحقق ق ف —
 (١٥) كذا وكذا ق ف (مرتين) — (١٧) ونحاه على نفسه ف ، ولجأ على نفسه ق

نفسه . على أن الأولى بأن يسمي كاذباً ويجتنب ويحترس منه من كذب لا
لأمر اضطر إليه ولا مطلب عظيم ينال به ، فإن من استحسن الكذب وأقدم
عليه لأغراض دنية خسيسة كان أخرى وأولى به عند الأغراض العظيمة الجليلة * ٣

الفصل العاشر

في البخل *

إن هذا العارض ليس يمكننا أن نقول إنه من عوارض الهوى بإطلاق . ٦
وذلك أنا نجد قوماً يدعوهم إلى التمسك والتحفظ بما في أيديهم فرط خوفهم من
الفقر وبعد نظرهم في العواقب وشدة أخذ منهم بالحزم في الاستعداد للنكبات
والنوائب ، ونجد آخرين يلذون الإمساك لنفسه لا لشيء آخر ، ونجد من ١
الصبيان الذين لم يستحكم فيهم الروية والفكر من يسخو بما معه لقرنائه من
الصبيان ونجد منهم من يخل به . فمن أجل ذلك ينبغي أن يقصد إلى مقاومة ما

(١) على أن الأولى : سقط ق ف — كذاباً ق ف — (٣) الجليلة العظيمة ق ف —
(٧) أنا وجدنا ق ف — والتحفظ : سقط ل — إفراط ك — (٨) وبعد فكرهم ق ف —
أخذهم ل — (٩) وآخرين ق ف — في الصبيان ل — (٩ - ١٠) من الصبيان ... الفكر :
سقط ق ف — (١١) منهم ك : سقط ل ق ف — ومن أجل ك

* قال الكرمانى فى القول السادس من الباب الأول من كتابه : وقوله فى الفصل التاسع فى
الكذب قول لا تتعلق به فائدة . وكيف لا تكذب النفس وهى فى كل أحوالها تابعة هواها ،
طالبة نيل مرادها على أى حالة كانت وخالية من علم يعقلها عن قول المحال فتكون صادقة . وما
ذكره من قسميه وكون أحدهما جائزاً مستحسناً ، فلو كان يعلم مضرّة الكذب بالنفس لما أجاز
ما أجاز . هذا والصدق الذى هو فضيلة النفس ليس بكلى فيها ، فإنّ منه ما هو مضرّة للنفس ،
كالغيبة التى هى وإن كانت صدقاً فهو معدود فيما يكون خارجاً فى معراض ما يكون ذماً للغير ، فكيف
الكذب الذى هو الرذيلة !

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « الهوى فقط » ص ٦٠ س ١) فى القول السادس
من الباب الأول من كتاب الكرمانى

كان من هذا العارض عن الهوى فقط ، وهو الذى إذا سُئل صاحبه عن السبب والعلّة فى إمساكه لم يجد فى ذلك حجّةً بيّنةً مقبولةً تُذَيّ عن عُذر واضح . لكن يكون جوابه ملزماً مرّقاً مدججاً مشبّجاً . وقد سألتُ مرّةً رجلاً من المُمسكين ٣ عن السبب الداعى له إلى ذلك ، فأجابنى بأجوبة من نحو ما ذكرتُ . وجعلتُ أبين له فسادها وأنه ليس ممّا اعتلّ به شيءٌ يوجب مقداراً ما كان عليه من الإمساك . وذلك أتى لم أسمه أن يجود من ماله بما يبين عليه فضلاً عما يُجحف ٦ به أو يحطّه عن مرتبته فى غناه ، فكان آخرُ جوابه أن قال هكذا أحبُّ | وكذا أشتهى . فأعلتّه حينئذٍ أنه قد حاد عن حكم العقل إلى الهوى ، إذ كان ما يعتلّ به ليس بقادح فى الحالة العاجلة التى هو عليها ولا فى الحزم والوثيقة والنظر فى العاقبة . * فهذا المقدار من هذا العارض هو الذى ينبغى أن يُصلح ولا يُقارَّ ١

٥٨ ظ

(١-٢) عن العلة والسبب ق ف — (٣) مشبّجاً : سقط ق ف — (٤) فأجابنى إلى ذلك بأجوبة ق ف — (٦) أن يجود عن رتبة غناه من ماله ق ف — بما تبين عنه ق ف — فضلاً عن أن يحجب به عن رتبة غناه ق ف — (٧) وهكذى اشتهى ق ف — (٨) قد جاز عن ق ف — (١٠) وهذا ل — من العارض ق ف — أن يصلح أن لا يفارق الهوى وهو ق ف

* وردت هذه الجملة (حتى «ولا عجزاً» ص ٦١ س ٢) فيما اقتبسه الكرماني من قول الرازي فى هذا الفصل . وقال الكرماني ردّاً على كلام الرازي : منها قسمته البخل إلى ما منه من أحكام الهوى وإلى ما منه من أحكام العقل ، وذلك محال . فإنّ تضبط النفس بمالها والبخل به والشحّ عليه ليس إلّا لما يوجبه هواها من التمولّ وطلب الاستكثار لبدنها وجسمها ، كتمولّ الفأر والنمل والخفاش وأمثالها ، لا لذاتها . ومنها تصوّره أنّ ما تتضبط به النفس للحوادث والأمن من الفقر والنكبات هو الذى يوجبه العقل لعود المنفعة على الذات ، وذلك محال باطل . فإنّ من المعلوم أنّ المدخر للنكبات والحنّ إنّما تدخره النفس لدفع بلية وعلة من جسدها لا لدفع بلايا وأعمال نفسانية عنها ، وأنه لو كان ما كان لدفع ما يدفع عن الذات من علة نفسانية لكانت لا تدخر ولكانت تعطى وتنفق فى وجوه البرّ والمصالح الدينية العائد نفعها على الذات ، ولا تخاف الفقر كما لا يخاف ذو ديانة واعتقاد إلهيّ الموت ولا الفقر ولا يبالى بما يصيب جسده من مكروه ، كسقراط وفيثاغورس وأمثالهما فى زهدهما من القدماء ، وكلمى بن أبى طالب وصيّ نبيّ ربّ العالمين صلوات الله عليه الذى كان فى صومه محتاجاً إلى ما يفطر عليه ، فكان له ولن فى داره

الهوى عليه ، وهو البخل بما لا يؤثر في الحالة الحاضرة انحطاطاً ولا فيما يرام بلوغه فيما بعد بالمال ضعفاً ولا عجزاً . فأما من كان له عُذرٌ بين واضح من أحد هذين البابين أو من كليهما فليس ما عرض له من الإمساك عن الهوى بل عن ٣ العقل والروية ، ولا ينبغي أن يزال عنه بل يزيد ويثبت عليه . وليس كل مُسك يسوغ له أن يحتجّ بالباب الثاني من هذين البابين ، وذلك أن من كان من الناس آيساً من أن يبلغ إمساكه رتبةً أعلى وأجلّ من التي هو فيها — كمن ٦ كان في أواخر عمره أو في أقصى المراتب التي يمكن أن يبلغها مثله — فليس لاحتجاجه بالباب الثاني من هذين البابين وجهٌ بتّة

الفصل الحادى عشر

في دفع الفضل الضار من الفكر والهم*

إن هذين العارضين وإن كانا عَرَضَيْنِ عَقْلَيْنِ فَإِنَّ فَرْطَهُمَا مَعَ مَا يَجْلِبُ مِنْ

(٤) بل يثبت عليه ق ف — (٨) البتة ق ف — (١٠) الفضل الضار من : سقط ل ك (راجع ص ١٧ س ٣) ، في قصد الضار من الفكر والهم ق ف — (١١) هذين العارضين ق ف — إفراطهما ك

أفراص أربعة ينفطر عليها ، فجاءه المسكين واليتيم وتعرّضا للسؤال بباب داره فدفع الكل إليهما ولم يبال بجوعه وجوع من في داره طلباً لإصلاح ذاته بالإفاضة والإيثار والصدقة والبذل ، وأبى ذر الغفارى الذى لا يبيت معه في داره ما يفضل عنه لقلة مبالاته بالفقر ثم بالموت ، وأمثالهما من المتأخرين . وكيف يكون من البخل ما يكون محموداً ولا يوصف به ملك مقرب ولا نبي مرسل ولا وصي مفضل ولا إمام موكل ولا عالم مكمل ؟ كلا ومنها تفويضه الأمر فيما وكله إلى النفس من مقاومة هواها في ذلك إلى كفايتها بذاتها ، وهل المتعصب بالفتن والشاح بها إلا ذات النفس التي لا تهوى ولا تختار إلا ذلك طبعاً لاستدامة الذات والبقاء الطبيعي ؟

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « وتقوى » ص ٦٢ س ٨) في القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرماني . وقال الكرماني عند نقده لسكلام الرازي : فمن المعلوم أن النفس إذا لم تفكر ولم تهتم بمصالح ذاتها من جهة باعث من خارجها ولم تقبل منه فتوفرت على ما يصلح جسدها هلكت وبطلت كأنفس أنواع الحيوان

الآلم والأذى ليس هو — في إقعادنا عن مطالبنا وقطعنا دونها — بدون تقصيرهما
 عما ذكرنا قبل حيث ذكرنا إفراط فعل النفس الناطقة . ولذلك ينبغي أن يكون
 العاقل يُريح الجسدَ منهما وأن يُنيله من اللهو والسرور واللذة بقدر ما يبلغ له
 ما يُصلحه ويحفظ عليه صحته لئلا يخور وينهد وينهك ويقطع بنا دون قصدنا .
 ومن أجل اختلاف طبائع الناس وعاداتهم تختلف مقادير احتمال الفكر والهم
 فيهم ، فبعضٌ يحتمل الكثيرَ منهما من غير أن يُضرَّ ذلك به ، وبعضٌ لا يحتمل .
 فينبغي أن يُتفقد ذلك ويُتدارك قبل أن يعظم وأن يُتدرَّج إلى الازدياد منه
 ما أمكن ، فإن العادة تُعين على ذلك وتقوى عليه . وبالجملة فإنه ينبغي أن يكون
 نيلنا وإصابتنا من اللهو والسرور واللذة لا أنها لها لنفسها ، بل لكي تتجدد وتقوى
 به على العدو في فكرنا وهمنا اللذين بهما نبغ مطالبنا . فإنه كما أن قصدَ الرجل
 السائر في إعلاف دابته ليس إلى أن يُنيلها لذتها بل إلى أن | يقوِّها على بلوغ
 مكانه ومستقره ، فكذلك ينبغي أن يكون حالنا في الاشتغال بمصالح أجسادنا .
 فإنه إذا فعلنا ذلك وقدرناه هذا التقدير بلغنا مطالبنا في أسرع الأوقات التي يمكن
 في مثلها بلوغها ، ولم نكن كالذي أهلك راحلته قبل بلوغه أرضه التي يؤمُّها بالحمل
 عليها والخرق بها ، ولا كالذي شغل يأسمانها وإخصابها حتى فاته الوقت الذي
 كان ينبغي أن يكون قد وصل فيه إلى موضعه ومستقره . وسنأتي في ذلك بمثل
 آخر ، أقول : لو أن رجلاً أحبَّ علم الفلسفة وآثرها حتى جعلها همه وشغلاً

(١ - ٢) ليس ... الناطقة : غير محمود ق ف — هو : سقط ك — (٢ - ٣) يكون العاقل :
 سقط ق ف — (٤) وينهك : سقط ك ق ف — (٥) اختلفت ق ف — (٦) الكثير منها ل
 ق ف — (٧) يتفقد ذلك و : سقط ق ف — (٩) لا لها انفسها اعني الابدان ق ف —
 (٩ - ١٠) وتقوى به القدر ق ف — مطلبنا ق ف — (١١) ليس أن ق ف —
 بل لكي ق ف — (١٢) في الاستعمال لمصالح ق ف — (١٣) فانا إذا ق ف —
 (١٤) التي أمها ق ف — (١٥ - ١٦) ولا كالذي ... مستقره : سقط ق ف —
 (١٧) أقول لو : سقط ق ف — واشغل ق ف

بها فكره ، ثم رام أن يبلغ منها ما بلغ سقراطيس وفلاطن وأرسطاطاليس
 وثوفرستس وأوديمس وخرؤسبُس وثامسطيس واسكندروس في مدة سنة
 مثلاً ، فأدام الفكرَ والنظرَ وأقلَّ الغذاءَ والراحة — ومما يتبع ذلك ضرورة ٣
 دوامُ السهر — ، أقول إنَّ هذا الرجل يقع إلى الوسواس والمالنخوليا وإلى
 الدِقِّ والذبول قبل مُضيِّ تمام هذه المدة وقبل أن يقارب هؤلاء الذين ذكرناهم .
 وأقول لو أنَّ رجلاً آخر أحبَّ أيضاً استكمال علم الفلسفة على أنه إنما ينظر فيها ٦
 في الوقت بعد الوقت إذا فرغ من أشغاله وملَّ من لذاته وشهوته ، فإذا عرض
 له أدنى شغلٍ أو تحرُّكٍ فيه أدنى شهوةٍ ترك النظر وعاد فيما كان فيه أولاً ،
 أقول إنَّ هذا الرجل لا يستكمل علم الفلسفة في عمره ولا يقارب ذلك ولا ٩
 يدانيه . فقد عَدِمَ هذان الرجلان مطلوبَهما ، أحدهما من جهة الإفراط والآخر
 من جهة التقصير . ومن أجل ذلك ينبغي أن نعتدل في فكرنا وهمومنا التي نروم
 بها بلوغَ مطالبنا لنبلغها ولا نعدمها من قبل تقصير أو إفراط ١٢

الفصل الثاني عشر

في دفع الغمِّ

١٥ إنَّ الهوى إذا تصوّر بالعقل فَقَدَ الموافقِ المحبوبِ عَرَضَ فيه الغمُّ . ونحتاج
 في بيانِ أنَّ الغمَّ عَرَضٌ عقليٌّ أو هوائيّ إلى كلامٍ فيه فضلٌ طويلٌ ودِقَّةٌ .

(١) وافلاطن ق ف — (٢) واوديمس ... وارسكندروس : سقط ق ف — (٣) فاذا دام
 ل — والراحة ودوام السهر ق ف — (٤) يقع في ق ف — (٥) تمام : سقط ق ف — (٦)
 وأقول لو أن : سقط ق ف — ورجل آخر يجب علم الفلسفة واستكماله إلا أنه ينظر في
 العواقب وبعد الوقت ق ف — (٧) لذته وشهوته ق ف — (٩) الرجل : سقط ل — في عمره :
 سقط ق ف — (١١) نروم : سقط ل — (١٢) مطلوبنا لنبلغه ولا نعدمه ق ف — ولا
 افراط ق ف — (١٦) بيان ذلك أن ق ف — إلى كلام ... دقة : سقط ق ف

وقد ضمنّا في أوّل هذا الكتاب أن لا نتعلّق فيه من الكلام إلا بما لا بدّ منه
في غرضه الذي أجريناه إليه ، ومن قبَلِ ذلك نتجاوز الكلام في هذا المعنى
ونصير إلى ما هو المقصود المطلوب بكتابتنا هذا . على أنه قد يمكن من كان به
أدنى مُسَكَّة من علم الفلسفة أن | يستنبط ويستخرج هذا المعنى من الرسم الذي
رسمنا به الغمّ في أوّل هذا الكلام ، إلا أننا نحن ندع ذلك ونتجاوزّه إلى ما
هو المطلوب بهذا الكتاب ٦

فأقول : إنه * لما كان الغمّ يكدر الفكر والعقل ويؤذي النفس والجسد
حقّ لنا أن نحتال لهرفه ودفعه أو التقليل منه والتضعيف له ما أمكن . وذلك
يكون من وجهين : أحدهما بالاحتباس منه قبل حدوثه لئلا يحدث أو يكون
ما يحدث أقلّ ما يمكن ، والآخر دفع ما قد حدث ونفيه إمّا كله وإمّا أكثر ١

(١) وقد ذكرنا في أوّل الكتاب ق ف — (٢) في الغرض ق ف — أجزينا به إليه
ق ف — (٨) والتقليل ق ف — (٩) من جهتين ق ف — يكون ما حدث منه ق ف —
(١٠) دفع ما حدث منه ق ف

* هاهنا استأنف ما اقتبسه الكرمانى من هذا الفصل وتصل روايته إلى ص ٦٥ س ٩
(« عند فقدها ») . وقال الكرمانى ردّاً على الرازى : وقوله في الفصل الثانى عشر في دفع
الغمّ « إن الأكثر غمّاً من كانت محبوباته وملكاته أكثر ، والأقل غمّاً من كانت محبوباته
ومقتنياتة أقل ، وبحسب كثرتها وقلتها عند فقدها إياها يكون غمه » وإن كان صحيحاً وحقاً صريحاً
فليس مما ينفع أو يكون طباً روحانياً ، بمجرد قوله بعثاً للنفس على قطع موادّ الهموم والغموم
عنها بالامتناع عن الجمع والتموّل ، مع العلم بعجزها عن مخالفة ذاتها فيما تهواه وقلة إمكانها الإمساك
عن استحسان ما تفعله واستصواب ما تأبىه وتذره ، كالسكران الذى لا يفعل إلا ما يريد ولا
يستحسن إلا ما يفعله غير مفكر فيما يعقبه فعله ، مع اليقين بأنها لو ملكت المشرق لنازعته ذاتها
إلى أن تملك المغرب على ما تقدم من القول على مثله . وإنما يكون طباً روحانياً ما كان فعلاً
في ذات النفس ما تصير به قالية للمذام تاركة ما يوجبها هواها يضمن الأمور المخالفة لأوامر الله في
مناسك دينه على ما نبينه كما وعدنا في صدر الكتاب . وما تضرر نفساً ملكاتها ومحبوباتها ما
حافظت على إقامة مناسك الدين وسننه فجملتها طباً تدور عليه في أفعالها وأنحاءها ، فتكون لها
آلة في إصلاح ذاتها وعمارة آخرتها

ما يمكن منه والتقدم بالتحفظ لئلا يحدث أو ليقبَل أو يضعف ما يحدث منه ،
وذلك يكون بتأمل هذه المعاني التي أنا ذاكرها

أقول : إنه لما كانت المادة التي منها تتولد الغموم إنما هي فقد المحبوبات ،
ولم يمكن أن لا تُفقد هذه المحبوبات لتداول الناس لها وكرور الكون والفساد
عليها ، وجب أن يكون أكثر الناس وأشدّهم غمّاً من كانت محبوباته أكثر
عدداً وكان لها أشدّ حبّاً ، وأقلّ الناس غمّاً من كانت حاله بالضدّ من ذلك . فقد
ينبغي إذا للعاقل أن يقطع موادّ الغموم عنه بالاستقلال من الأشياء التي يجلب
فقدّها غمّاً ، ولا يغترّ وينخدع بما معها — ما دامت موجودة — من
الحلاوة ، بل يتذكّر ويتصوّر المرارة المتجرّعة عند فقدانها

فإن قال قائل إن من توقّى اتخاذ المحبوبات واقتناءها خوفاً من الغم عند
فقدانها فقد استعجل غمّاً ، قيل له إنه وإن كان هذا المتوقّي المحترس قد استعجل
غمّاً فليس ما استعجله بمساوٍ لما خاف الوقوع فيه منه . وذلك أنه ليس اغتمام
من لا ولد له كاغتمام من أُصيب بولده — هذا إن كان الرجل ممن يغتم بأن
لا يكون له ولد فضلاً عن غيره ممن لا يبالي ولا يعبأ بذلك ولا يغتم له بته —
ولا غمّ من لا معشوق له كغمّ من فقد معشوقه . وقد حكى عن بعض
الفلاسفة أنه قيل له لو اتخذت ولداً . فقال إنني من السعي في إصلاح جسدِي
هذا ونفسي هذه في مؤن وغموم لا قوامَ لي بها ، فكيف أضُمّ وأقرن إليها
مثلاً ؟ وسمعتُ امرأة عاقلة تقول إنها عاينت يوماً امرأة شديدة التحرق على

(٢) وذلك ك : سقط ل ق ف — ذاكرها إن شاء الله ق ف — (٣) يتولد الغم ق ف —

انما هو ك — المحبوب ق ف — (٦) وهو لها ك — (٧) إذا : سقط ق ف — (٨) ولا
ينخدع ويغترق ق ف ، ولا ينخدع ك — (٩) يتذكّر و : سقط ق ف — ويتجرعها عند
ق ف — (١٠) يتوقى ق ف — (١١ - ١٢) قيل ... غمّاً : قلنا ق ف — مساوى ما
ق ف — (١٤) ولا يرتفع بذلك ولا يغتم ل — بته : سقط ق ف — (١٦) من الشغل في ق
ف — (١٧) نفسي هذه وجسدِي هذا ق ف — وكيف ق ف — (١٨) إنها : سقط ق ف

٦٠. فيه بمثل بلائها . ومن أجل أن وجودَ المحبوب | موافقٌ ملاءمٌ للطبيعة وفقدَه
٣ مخالفٌ منافر لها صارت تحسُّ من ألم فقد المحبوب ما لا تحسُّ من لذة وجوده .
ولذلك صار الإنسان يكون صحيحاً مدةً طويلةً فلا يحسُّ لصحته بلذة ؛ فإن اعتلَّ
بعضُ أعضائه أحسَّ على المكان فيه بألم شديد . وكذلك تصير المحبوبات كلها
٦ عند الإنسان — إذا وجدها أو طالت صحبتها له — في سقوط لذة وجودها
عنه ما دامت موجودةً له وحصول شدة ألم فقدها عليه إذا فقدها . ومن أجل
هذا لو أن رجلاً استمتع دهرًا طويلاً بأهلٍ وولَدٍ نفيس ثم بُلى بفقدتهما لأحسَّ
١ من التألم بذلك في يوم واحد وساعة واحدة ما يقضُّ ويأتى على لذة إمتاعه
كان بهما . وذلك أن الطبيعة تحسب وتعدُّ ذلك الاستمتاع الطويل كله حقاً
واجباً لها ؛ بل تعدُّه دون حقِّها . وذلك أنها لا تخلو في تلك الحالة أيضاً من استقلال
١٢ ما هي فيه وحبُّ الزيادة منه دائماً بلا نهاية حبًّا منها للذة واشتياقاً إليها . وإذا
كان الأمر على هذا — أعنى أن يكون التلذُّذ والاستمتاع بالمحبوبات في حال
وجودها مُعوَزا مُنطِماً مستقلاً مُغفلاً ؛ والحزنُ والتحرُّق والتلظى عند
١٥ فقدها متيناً مستكثراً مؤلماً مُتلفاً — فما الرأي إلا طرحها بته أو الاستقلال
منها لتعدم أو تقلَّ عواقبها الرديئة الجالبة للغموم المؤذية المضنية . فهذه أعلى
المراتب في هذا الباب وأحسمها لموادِّ الغموم . ويتلوه في ذلك أن يتمثل
١٨ الرجلُ ويتصوَّر فقدَ محبوباته ويُقيِّمها في نفسه ووهمه ويعلم أنها ليس بما يمكن

(٢) بلائها ذلك ق ف — المحبوبات ق ف — (٢ - ٣) وفقدَه ضارٌّ لها ق ف — (٤) يكون :
سقط ل — لذة ق ف — (٥) منه ألماً شديداً ق ف — فلذلك ق ف — (٧) من أجل ق
ف — (١١) من الاستقلال لما ق ف — (١٢ - ١٣) إليها ... والاستمتاع : سقط ق
ف — في المحبوبات ق ف — (١٥) متيناً : سقط ق ف — مبلغاً ل — (١٦) المصيبة ق
ف — (١٨) ليست ق ف

أن تبقى وتدوم بحالها ، ولا يخلو من تذكر ذلك منها وإخطار ذلك بباله فيها وتصحيح العزم وشدة الجلد متى حدث ذلك بها . فإن ذلك تمرينٌ وتدرّج ورياضة وتقوية للنفس على قلة الجزع عند حدوث المصائب ، لقلة ما كان من اعتياده وثيقته وركونه إلى بقاء محبوباته في حال وجودها وليكثرة ما مثل للنفس وعودها وآنسها بتصور المصائب قبل حدوثها . وفي مثل هذا المعنى يقول الشاعر

٦

يصوّر ذو الحزم في نفسه مصائبه قبل أن تنزلا
فإن نزلت بغتة لم ترعه لما كان في نفسه مثلاً
رأى الأمر يفضى إلى آخرٍ فصير آخره أولاً |

٦٠ ظ

فإن كان هذا الإنسان في غاية الفشالة ومفرط الميل مع الهوى واللذة ولا يثق من نفسه باستعمال شيء من هذين البابين فليس إلا أن يحتال أن يفرد من محبوباته بواحدة ينزلها منزلة ما لا بد منه وما ليس غيره ، بل يقرن إليها ويتخذ منها ما ينوب — أو يقارب أن ينوب — عن مفقود إن فقد منها ، فإنه بهذا الوجه يمكن أن لا يفرض حزنه واغتمامه بأى واحدٍ فقد منها . فهذه جملة ما يحترس به من كون الغم ووقوعه . فأما ما يدفع به أو يقلل منه إذا كان ووقع فإننا قائلون فيه منذ الآن

فنقول : إن العاقل إذا تفقّد ونظر فيما يعتوره الكون والفساد من هذا العالم ورأى أن عنصرها عنصرٌ مستحيل منحلّ سيّال لا ثبات لشيء منه ولا دوام له

١٨

(٢) العزم على شدة الجلد ق ف — (٣) على قوة ق ف — (٤) اعتياده وركونه وثيقته ق ف — (٥) وآنسها : سقط ق ف — (٦) يقول بعضهم ق ف — (٧) يمثل ذو ق ف — (١٠) هذا : سقط ق ف — الفسالة ق ، البسالة ف — (١١) شيء من هذه فليس ق ف — يحتال التفرد من ق ف — (١٣) منها ما يقارب أو ينوب عن ق ف — (١٤) واغتمامه . . . منها : سقط ق ف — (١٥) فما ما ذكرناه ما يدفع به ق ف — (١٧) فيما يفعل الكون ق ف — (١٨) أن عنصره مستحيل متحلل ق ف

بالشخصية ، بل كلها زائل دائر مستحيل فاسد مضمحل ، فلا ينبغي أن يستكثر
ويستعظم ويستفزع ما سلب منه وفُجع به منها ، بل يجب عليه أن يعدَّ مدَّةَ بقائها
٣ له فضلاً ، وما استمتع به من ذلك ربحاً ، إذ كان فناؤها وزوالها كائناً لا محالة ،
ولا يعظم ويكبر ذلك عليه وقت كونه إذ كان شيئاً لا بدَّ أن يعرض فيها .
فإنه متى أحبَّ دوامَ بقائها فقد رام ما لا يمكن وجوده لها ، ومن أحبَّ ما
٦ لا يمكن وجوده كان جالباً بذلك الغمَّ إلى نفسه ومائلاً عن عقله إلى هواه .
وأيضاً فإنَّ فقدَ الأشياء التي ليست بأضرارية في بقاء الحياة ليس يدوم له الغمُّ
بها والحزنُ عليها ، لكن يسرع منها البديلُ وعنها النائب ويُعقب ذلك السلوةُ
٩ عنها والنسيان لها ، فترجع العيشة وتعود الحالةُ إلى ما كانت عليه قبل المصيبة .
فكم رأينا من أُصيب بعظيم المصائب وفادحها راجعاً إلى ما لم يزل عليه قبل
مُصابه ملتدّاً بعيشه مغتبطاً بحاله . فلذلك ينبغي للماقل أن يذكر النفس في حال
١٢ المصيبة بما تَوَوَّل وترجع إليه من هذه الحالة ويعرضه عليها ويشوقها إليه
ويحتلب ما يشغل ويلهي أكثر ما يمكن ليسرع الخروج منها إلى هذه الحالة .
وأيضاً فإنَّ تذكُّره كثرةَ المشاركين له في المصائب وأنه لا يكاد يعرَى منها أحدٌ
وتذكُّرَ حالاتهم بعدُ وأبوابِ سلواتهم وحالاته وسلواته نفسه عن مصائب —
٦١ إن كانت تقدَّمت له — مما يخفف ويسكن من عادة الغم . وأيضاً فإنه إن كان
أكثرُ الناس وأشدُّهم غمّاً من كانت محبوباته أكثر عدداً وكان لها أشدَّ حبّاً

(١) بالحقيقة بل ق ف — بل كل منها ق ف — دائر متحلل مضمحل ق ف — ينبغي له ق
ف — (٣) استمتع وملكه منها ربحاً ق ف — وزوالها قبل ذلك ممكناً ولا يعظم ق ف —
(٤) ذلك شيئاً لا بد منه ان ق ف — (٥) فانه من ق ف — (٧) له : سقط ق ف —
(٨) وعنها النائب : سقط ق ف — (١٠) فكم قد رأينا ق ف — فعاد راجعاً ق ف —
(١١) متلذذاً ق ف — فكذلك — (١٢) ويشوقها اليه ق ف — (١٣) بأكثر ق ف —
منها : سقط ق ف — (١٦) ويكسر من ق ف

فإنه ليس من واحد يفقد منها إلا وفقد من الغم على مقداره ، بل يريح نفسه من هم دائم وخوف عليه منتظر . ويحدث له وجرة وجلد على ما يحدث منها بعد ، فقد جرّ فقدوها نفعاً وإن كن الهوى لذلك كارهاً ، فاکتسب راحة وإن كان متذوّقها مرّاً . وفي مثل هذه المعاني يقول الشاعر

لعمري كئن كنّا فقدناك سيّداً وكفأ له طال التحزّن والهلع
لقد جرّ نفعاً فقدنا لك أننا أمنا على كبل الرزايا من الجزع
فأما ما يعتصم به المؤثر لا تباع ما يدعو إليه عقله وتجنّب ما يدعو إليه
هواه ، التأم الملائكة والضابط لنفسه من الغم فواحدة ، وهي أن العاقل الكامل
لا يختار المُقام على حالة تضرّه ، ومن أجل ذلك يبادر إلى النظر في سبب الغم
الوارد عليه . فإن كان ممّا يمكن دفعه وإزالته جعل بدل الاغتمام فكراً في الحيلة
لدفع ذلك السبب وإزالته ، وإن كان ممّا لا يمكن ذلك فيه أخذ على المكان في
التلهّي عنه والتناسي له وعمل في محوّه عن فكره وإخراجه عن نفسه . وذلك
أن الذي يدعو إلى المُقام على الاغتمام في هذه الحالة الهوى لا العقل ، إذ العقل
لا يدعو إلا إلى ما جلب نفعاً عاجلاً وآجلاً ، وكان الاغتمام ممّا لا درك فيه
بته ولا عائدة منه بل فيه ضررٌ عاجل يؤدي إلى ضرر آجل فضلاً عن أن يكون
نافعاً . وهو — أعني الرجل العاقل الكامل — لا يتبع إلا ما دعاه إليه العقل
ولا يُقيم إلا على ما أُطلق له المُقام عليه لسببٍ وعذرٍ واضح ، ولا يتبع الهوى
ولا ينقاد له ولا يقاربه على خلاف ذلك

(١) ليس واحد ق ف — منها شيء الا ق ف — مقداره بأن نزع نفسه من الهمّ الدائم
والخوف المنتظر ق ف — (٢ - ٦) ويحدث ... الجزع : سقط ق ف — (٢) وجرة ؟ —
(٧) عقله الراغب عن ما يدعو إليه هواه ق ف — (٨) الضابط ق ف — (٩) الغم :
سقط ل — (١٠) وإن ق ف — (١١) لا يمكن دفعه اخذ ل — في المكان ق ف —
(١٢) عنه : سقط ل — (١٥) بته : سقط ق ف — منه من عاجل يؤدي إلى ضرر ق ف —
(١٦) نافعاً والعاقل الكامل ق ف — (١٧) بسبب ل — (١٨) يقتاد له ق ف —
ولا يقاربه على خلاف ذلك : ولا يؤثره ق ف

الفصل الثالث عشر

في الشره *

- ٣ إن الشره والنهم من العوارض الرديئة العائدة من بعدُ بالألم والمضرة .
 وذلك أنه ليس إنما يجلب على الإنسان استنقاص الناس له واسترذالهم إياه فقط ، لكن يطرحه مع ذلك في سوء الهضم ، ومن سوء الهضم إلى ضروب من الأمراض الرديئة جداً . ويتولد عن قوة النفس الشهوانية ، | وإذا انضم إليها وساعدها غمى النفس الناطقة الذي هو قلة الحياء كان مع ذلك ظاهراً مكشوفاً .
 وهو أيضاً ضربٌ من اتباع الهوى يدعو إليه ويحمل عليه تصورُ استلذاذ طعم المتطعم . ولقد بلغني أن رجلاً من أهل الشره أقبل يوماً على ضروب من الطعام بنهم وشره شديد ، حتى إذا تضايع وتملاً منها لم يمكنه معه تناول شيء بته ، فأخذ يبكي فسئل عن سبب بكائه ، فقال إن ذلك لأنه — زعم — لا يقدر على أكل شيء مما هو بين يديه . وقد كان رجل بمدينة السلام يأكل معي من رطب كثير كان بين أيدينا ، فأمسكتُ بعد تناولي منه مقداراً معتدلاً ، وأمعن هو حتى قارب أن يأتي على جميعه . فسألته بعد امتلائه منه وإمساكه عنه — وذلك أنني رأيته محققاً نحو ما رُفع من بين أيدينا منه — هل انتهت نفسه وسكنت شهوته ؟ فقال ما كنت أحب إلا أن أكون بحالتي الأولى ويكون هذا الطبق إنما قُدم إلينا الآن . فقلتُ له فإذا كان ألمٌ حِسَّ الاشتها ومَضَضُهُ لم يسقط عنك

(٢) في دفع الشره ق ف — (٣) العائدة بعد ل — (٤) إنما : سقط ق ف —
 انتقاصاً له واسترذالاً له ق ف — (٧) مكشوفاً : سقط ق ف — (١٠) شديد : سقط ل —
 يمكنه تناول شيء فأخذ ل — (١١) إن ذلك لحال انه لا يقدر ق ف — (١٢) معي رطباً كثيراً ق ف — (١٣) فأمسكتُ أنا ق ف — (١٥) نحو ما بقي بين ق ف —
 نفسك ... شهوتك قال ق ف — (١٦) وأن يكون هذا ق ف — (١٧-١٨) سقط عنك ق ف —
 له ... المعتقد : سقط ق ف

* أورد الكرمانى من هذا الفصل الجملة الأولى والأخيرة فحسب

- ولا في هذه الحال فما كان الصواب إلا الإمساك قبل التملّي لترّيح النفس ممّا أنت فيه الآن من الثِقَلِ والتمدّد بالتملّي ، وما لا تأمن أن تصير إليه من سوء الهضم الذي يجلب عليك من الأمراض ما يكون تألّمك به أكثر من التذاذك ٣ بما تناولته أضعافاً كثيرة . فرأيتُه قد فهم معنى هذا الكلام ونَجَّع فيه وبلغ إليه . ولعمري إنّ هذا الكلام ونحوه يُقْنِع مَنْ لم يكن مرتاضاً برياضات الفلسفة أكثر ممّا تُقْنِعُ الحججُ المبنية على الأصول الفلسفية . وذلك أن المعتقد أن ٦ النفس الشهوانية إنما قرنت إلى الناطقة لتنال هذا الجسد — الذي هو للنفس الناطقة بمنزلة أداة وآلة — ما يبقى به مدّة اكتساب النفس الناطقة المعرفة بهذا العالم ، يقمع النفس الشهوانية ويمنعها من الإصابة من الغذاء فوق الكفاف ، ١ إذ كان يرى أن الغرض والقصد بالاعتناء في الخلقة ليس للتذاذ بل للبقاء الذي لا يمكن أن يكون إلا به . وذلك كما حكى عن بعض الفلاسفة أنه كان يأكل مع بعض الأحداث مَنْ لا رياضة له ، فاستقلّ ذلك الحدث أكلَ ١٢ الفيلسوف وجعل يتعجّب منه ، | وقال له في بعض كلامه لو كان زَرَدَى من الغذاء مثل زَرَدَك لم أبال أن لا أعيش . فقال له الفيلسوف أجل يا بُنَيّ ، أنا آكل لأبقى وأنت إنما تريد أن تَبْقَى لتأكل . وأمّا مَنْ لا يرى أن عليه ١٥ من التملّي والاستكثار من الغذاء بأساً في مذهبه ورأيه فإنما ينبغي أن يدفَع عن ذلك بالكلام في الموازنة للذة المصّابة من ذلك بالألم المُعقِب لها كما ذكرنا قُبيلُ . ونقول أيضاً : إنه إذا كان انقطاع الطعم المستلذّ عن المتطعّم ممّا لا بدّ ١٨

(٢) من العقل ل — (٦-٧) وذلك ... الشهوانية : ولعمري ان النفس الشهوانية ق

ف — قرنت إلى النفس الناطقة ق ف — (٨) المعترفة بهذا العلم ق ، المعروفة بهذا العلم ف —

(١٠) بالاعتناء ، صححنا : للاعتناء ل ، الاعتناء ق ف — ليس للملذّ ق ف — (١١) أن

يكون شيئاً إلا به ق ف — ولذلك يحكى عن بعض ق ف — (١٢) الحدث : سقط

ل — (١٣) ذلك الفيلسوف ل — له : سقط ق ف — (١٦) والاستكثار : سقط ق

ف — أن يدفع ذلك ق ف

منه فقد ينبغي للعاقل أن يقدم ذلك قبل الحال التي لا يأمن معها عاقبة رديته .
 وذلك أنه إن لم يفعل ذلك خسر ولم يربح . أمّا خسرانه فتعريض النفس للألم
 ٣ والسقم ، وأمّا أنه لم يربح فلأن مَضَض انقطاع لذة المتطعم عنه قائم على حال ،
 فمتى انحرف عن هذا أو مال إلى ضده فليعلم أنه قد ترك عقله لهواه . وأيضاً
 * فإن للشره والنهم ضراوة واستكلاًباً شديداً ، ومتى أهمل وأمرج قوى ذلك
 ٦ منه وعسر نزوع النفس عنه . ومتى ردع وقمع وهن وذبل وضعف على الأيام
 حتى يفقد البتة . قال الشاعر

وعادة الجوع فأعلم عصمةً وغنى وقد تزيدك جوعاً عادة الشبع

١ الفصل الرابع عشر

في السكر

إن إدمان السكر وموارته أحد العوارض الرديئة المؤدية بصاحبها إلى
 ١٢ المهالك والبلايا والأسقام الجمة . وذلك أن المفرط في السكر مشرف في وقته
 على السكته والاختناق وعلى امتلاء بطن القلب الجالب للموت فجأة وعلى
 انفجار الشرايين التي في الدماغ وعلى التردى والسقوط في الأغوار والآبار ، ومن
 ١٥ بعدُ فعلى الحميات الحارة والأورام الدموية والصفراوية في الأحشاء والأعضاء
 الرئيسية وعلى الرعشة والفالج لا سيما إن كان ضعيف العصب . هذا إلى سائر
 ما يجلب على صاحبه من فقد العقل وهتك الستر وإظهار السر والقعود به

(٣) أنه : سقط ق ف — اللذة للمتطعم ق ف — (٤) ومال ل — (٥) فتي ق ف —
 (٦) منه : سقط ل — ومتى قع وردع ق ف — وهى ك — وذبل : سقط ل —
 (٧-٨) قال ... الشبع : سقط ق ف ك — (١٠) في السكر وعواقبه ق ف — (١١) احدى
 ق ف — لصاحبها ق ف — (١٢) في وقته ذاك ق — (١٣) والاختناق : سقط ق ف —
 الموت ل — (١٤) وأما من بعد ق ف — (١٥) الحادة ق ف — (١٦ - ١٧) إلى ما
 يجلب من فقد ق ف

* وردت هذه الجملة (حتى « البتة » س ٧) فيما اقتبسه الكرمانى من هذا الفصل

عن إدراك جلّ المعالِب الدينية والدنيائية ، حتى إنه لا يكاد يتعلّق منها بمأمول ولا يبلغ منها حُظوة ، بل لا يزال منها منحطاً متسفلًا . وفي مثله يقول الشاعر |
 متى تدرك الخيرات أو تستطيعها | ولو كانت الخيراتُ منك على شبرٍ ٢
 إذا بت سكراناً وأصبحت مُثقلًا | خماراً وعاودت الشراب مع الظهرِ
 وبالجملة فإنّ الشراب من أعظم موادّ الهوى وأعظم آفات العقل ، وذلك أنه يقوّى النفسين — أعنى الشهوانية والغضبية — ويشحذ قواهما حتى يطالباه بالمبادرة إلى ما يحبّانه مضالبةً قويّةً حثيثةً ، ويوهن النفس الناطقة ويبلّد قواها حتى لا تكاد تستقصي الفكرَ والرويةَ بل تُسرّع العزيمة وتُطلق الأفعال قبل إحكام الصرمة ، ويسهل ويسلس انقيادها للنفس الشهوانية حتى لا تكاد تُمانعها ولا تتأبى عليها . وهذه مفارقة النطق والدخول في البهيمية . * ومن أجل ذلك ينبغي للعاقل أن يتوقاه ويحلّه هذا المحلّ وينزّله هذه المنزلة ويحذره حذرَ مَنْ يروم سائبَ أفضل عقده وأنفسها . فإن نال منه شيئاً ما ففى حال كُظّ الفكر ١٢ والهمّ له وغموطهما إياه ، وعلى أن لا يكون قصده ورضه فيه إثارة اللذة واتباعها في مطلوباتها ، بل دفع الفضل منهما والسرف فيهما الذي لا يؤمن معه سوء الحال وفساد المزاج . وينبغي أن يتذكّر في هذا الموضع وأمثاله ما بيّناه في ١٥

(٢) منها : سقط ق ف — مستلّال ، مشتغل ق ف — وفي هذا المعنى يقول ق ف —

(٣) متى تل ق ف — على فتر ق ف — (٥) مواد الهم ل — (٦) أعنى بذلك ق ف —

(٧) قوية : سقط ق ف — (٩) قبل إحكامها ق ف — ويسهل : سقط ل —

(١٠) ولا تابز عليها ق ف — (١١) يتوقاه و : سقط ق ف ك — ويحذره كما يحذر ل —

(١٢) أجل عقده وارفعا ف ، أجل ما عنده وارفعه ق — وان نال منه غرضه ق ف —

(١٢-١٣) ففى . . . إياه : سقط ق ف — كُظّ ، صححنا : كُطّة ل ، تحفظ

من ك — وغموصهما ك — على أن ك — اثبات اللذة ق ف — (١٤) فى مطلوباته

ق ف ، ومطاولتها ل — منها . . . فيهما ، صححنا : منها . . . فيها ل ك ق ف —

(١٥) يذكر ق ف — فى هذه المواضع وامثالها ك

* استأنفت هنا الرواية فى ك وهى تصل إلى انتهاء الفصل

باب قمع الهوى ، ويتصور تلك الجمل والجوامع والأصول لئلا يحتاج إلى إعادة ذكرها وتكريرها ، ولا سيما قولنا إن الإدمان والمثابة على اللذات يسقط الالتذاذ بها ويجعلها بمنزلة الشيء الاضطرابي في بقاء الحياة . فإن هذا المعنى يكاد أن يكون في لذة السكر أو كد منه في سائر اللذات . وذلك أن السكر يصير بحالة لا يرى العيش إلا مع السكر ، وتكون حالة صحوه عنده كحالة من قد لزمته هموم اضطرابية . وأيضاً فإن ضراوة السكر ليست بدون ضراوة الشره بل أكثر منه كثيراً ، وبحسب ذلك ينبغي أن تكون سرعة تلاخذه وشدة الزم والمنع منه . وقد يحتاج إلى الشراب ضرورة في دفع الهم وفي المواضع التي يحتاج فيها إلى فضل من الانبساط ومن الجرأة والإقدام والتهور ، وينبغي أن يحذر ولا يقرب البتة في المواضع التي يحتاج فيها إلى فضل فكر وتبين وثبت * | ٦٣ و

الفصل الخامس عشر

في الجماع

١٢

إن هذا أيضاً أحد العوارض الرديئة التي يدعو إليها ويحمل عليها الهوى

(٢) لا سيال — (٥ - ٦) من قد لزمه أمور وهموم ق ف — (٧ - ٨) ينبغي أن يكون المنع منه ق ف — (٨) منه أو كد وقد ك — (٩ - ١٠) وينبغي ... وثبت: سقط ق ف — (٩) وقد ينبغي ك — (١٠) المواضع: سقط ك — وتبين ل — (١٢) في افراط الجماع ق ف ، في الافراط في الجماع ك — (١٣) إن هذا العارض أيضاً ق ف

* قال الكرماني في القول السادس من الباب الأول من كتابه : وقوله في الفصل الرابع عشر في السكر قول عما يكون طباً روحانياً . فكيف يكون طباً وقد شهد بقوله أنه لا يجب البتة القرب منه في الأمور التي يحتاج فيها إلى الفكر ، وما يحتاج فيه إلى الفكر هو الذي تتعلق به مصالح الذات من دون الجسد . وإذا كان السكر من الأمور التي تستضر بها النفس وكان السكر لا يكون إلا من شرب المسكر كان العلم محيطاً بفعل أي مقدار يشرب منه فيها وإن كان أقل قليل . ولما كان القليل منه فاعلاً في النفس منعاً لإياها من الفكر في مصالحها وكان الفكر فيما يتم به كمال الذات كان من ذلك الحكم بكون إجازته شرب القليل منه محالاً باطلاً غير داخل فيما يكون طباً روحانياً

وإيثارُ اللذةِ الجالِبةِ على صاحبها ضروبُ البَلَايا والأسقامِ الرديئةِ . وذلك أنه يضعِفُ البصرَ ويَهْدُ البدنَ ويُخْلِقُه وَيَسْرِعُ بالشيخوخةِ والهرمِ والذبولِ وَيُضِرُّ بالدماعِ والعَصَبِ وَيُسْقِطُ القوةَ ويُوْهِنُها ، إلى أمراضٍ أُخَر كثيرة يطول ذكرُها . ٣

وله ضراوةٌ شديدةٌ كضراوةِ سائرِ الملأذِّ بل أقوى وأشدَّ منها بحسبِ ما تذكرُ النفسُ من فضلِ لذتهِ عليها . ومع ذلك فإنَّ الإكثارَ من الباهِ يوسِّعُ أوعيةَ المنيِّ ويجلبُ إليها دماً كثيراً يكثرُ من أجلِ ذلك تولَّدَ المنيُّ فيها ، فتزدادُ الشهوةُ له ٦ والشوقُ إليه وتتضاعفُ . وبالضدِّ من ذلك فإنَّ الإقلالَ منه والإمساكَ عنه يحفظُ على الجسدِ الرطوبةَ الأصليةَ الخاصَّةَ بجوهرِ الأعضاء ، فتطولُ مدَّةُ النشوءِ والنماءِ وتُبْطِئُ الشيخوخةُ والجفافُ والقَحْلُ والهرمُ وتَضِيقُ أوعيةَ المنيِّ ولا تَسْتَجلبُ ٩ الموادَّ . فيقلُّ تولَّدُ المنيِّ فيها ويضعفُ الانتشارُ ويتقلَّصُ الذَكَرُ وتَسْقِطُ الشهوةُ وتعدمُ شدَّةَ حثِّها ومطالبتها به . ولذلك * ينبغي للعاقل أن يَزُمَّ نفسه عنه ويمنعها منه ويجاهدها على ذلك لئلاَّ تَغْرَى به وتَضْرَى عليه ، فتصيرَ إلى حالةٍ تعسُرُ ولا يمكنُ ١٢ صدُّها عنه ومنعُها منه . ويتذكَّرُ ويَحْطُرُ بباله جميعَ ما ذكرناه من زَمِّ الهوى ومنعِهِ ، ولا سيما ما ذكرناه في بابِ الشرِّ من ثبوتِ مَضَضِ الشهوةِ ورَمَضِها وحَثِّها ومطالبتها مع النيلِ من المشتَهَى والبلوغِ منه غايةً ما في الوُسْعِ . وذلك أنَّ هذا المعنى في اللذةِ ١٥ المصَّابةِ بالجماعِ أوكدُ وأظهرُ منه في سائرِ اللذاتِ لِمَا يُتصوَّرُ من فضلِ لذتهِ على سائرِها .

(٢) الشيخوخة ق ف — (٣) آخر : سقط ق ف — يطول ذكرها : سقط ق ف —
 (٥) الاكثار منه ق ، الاستكثار منه ف — (٧) والامساك عنه : سقط ق ف —
 (٨) النمو والنشوء ق ف — (٩) ولا تجلب ق ف — (١٠) تولده فيها ق ف — ويقلص
 ق ف — (١١) وتعدم ... به : سقط ق ف — (١٢) لئلا يغرى به ويضرى عليه
 فيصيرك ، لكيلا يضرا عليه فيصير ق ف — (١٣) ويتذكر : سقط ق ف —
 (١٤) ورمضها : سقط ق ف — (١٥) ما في وسع ذلك النائل فان هذا ق ف —
 (١٦) وأطهر ل ق ف

* أورد الكرمانى هذه الجملة (حتى « ومنعها منه » س ١٣) فحسب

- فالنفس — لا سَما المَهْمَلَة المُمَرَّجَة الغيرُ مؤدَّبة اتى يسميها الفلاسفة الغيرُ
مقموعة — لا يَسْقِط عنها الإدمانُ للباه شهوتها ولا الاستكثارُ من السرارى
الشوق والنزوعَ إلى غيرهن . ولأن ذلك ليس يمكن أن يتم بلا نهاية ٣
فلا بد أن يَصَلَّى بِحَرٍّ فَقَدِ الالتذاذ بالمشتهى ورمضائه ، ويُقَابِى وَيُكَابِدُ | ٦٣ ظ
أَلَمْ عَدَمِهِ مع ثبوت الداعى إليه والباعث عليه ، إمّا لِعَوَازٍ من المال والمُكَنَة
وإمّا لضعفٍ وعجزٍ فى الطبع والبنية . إذ كان ليس يمكن فيها أن ينال من ٦
المشتهى المقدار الذى تُطالِب به الشهوة وتدعو إليه ، كحالة الرجلين المذكورين
فى باب الشره . وإذا كان الأمر على هذا فليس الصواب إلّا تقديم هذا الأمر
الذى لا بد منه ومن وقوعه ومقاساته — أعنى فقدَ الالتذاذ بالمشتهى مع قيام ٩
الباعث عليه الداعى إليه — قبل الإفراط فيه والاستكثار منه ، ليأمن عواقبه
الرديئة ويُزِيح ضراوته واستكلابه وشدة حثّه ومطالبته . وأيضاً فإنّ هذه اللذة
من أولى اللذات وأحقّها بالاطراح . وذلك أنها ليست اضطرارية فى بقاء العيش ١٢
كالطعام والشراب ، وليس فى تركها ألم ظاهر محسوس كآلم الجوع والعطش ،
وفى الإفراط فيها والإكثار منها هدم البدن وهده . فليس الانقياد للداعى إليها
والمرور معه سوى غلبة الهوى وطموسه العقل الذى يحقّ على العاقل أن يأنف ١٥
منه ويرفع نفسه عنه ولا يشبه فيه الفحولة من التيوس ومن الثيران وسائر
البهائم التى ليس معها رَوِيَة ولا نظر فى عاقبة . وأيضاً فإنّ استقباح جلّ الناس

(٢-٣) الغير مفهومه لان بغيتها ادمان الباه والاستكثار والشوق والنزوع الى غيرهن
ق ف — (٣) الشوق: سقطل — الى غيرهن: سقطل — لأن ذلكل — ان يمرق ف —
(٤) ولا بدّل — يصلاق ف — ومصابه ق ف — ويكابد: سقط ق ف — (٥) الم عذابه
ق ف — من المال والملكة ق ف — (٦) لعجز وضعف ق ف — (٧) الشهوة به ق ف —
(٨) فاذا ق ف — (٩) هذا الذى لا يؤمن وقوعه ل — التلذذ ق ف — (١١) ضراوة
استكلابه ق ف — بمطالبته ق ف — (١٣) كالمطعم والمشرّب ق ف — (١٦) بالفحولة ل

وجمهورهم لهذا الشيء واستسماجهم له وإخفاءهم إيتاه وسيرهم لما يُرتى منه يوجب
أن يكون أمراً مكروهاً عند النفس الناطقة . وذلك أن اجتماع الناس على استسماجه
لا يخلو أن يكون إما بنفس الغريزة والبدئية وإما بالتعليم والتأديب ، وعلى أي ٣
الوجهين كان فقد وجب أن يكون سَمِجاً رديئاً في نفسه . وذلك أنه قد قيل
في القوانين البرهانية إن الآراء التي ينبغي أن لا يُشكَّ في صحتها هي ما اجتمع
عليه كل الناس أو أكثرهم أو أحكمهم . وليس ينبغي لنا أن تنهمك في إتيان ٦
الشيء السَمِج القبيح بل الواجب علينا أن ندعه البتة ، فإن كان لا بدّ منه فيكون
الذي نأتى منه أقلّ ما يمكن مع الاستحياء واللوم لأنفسنا عليه ، وإلا كنّا مائلين
عن العقل إلى الهوى وتاركيه له . وصاحب هذه الحال أخسّ عند العقلاء وأطوع ١
للهمى من البهائم لا يثاره ما دعا إليه الهوى | وانقياده له في ذلك مع إشراف ٦٤ و
العقل به على ما في ذلك عليه وزجره له ، والبهيمة إنما تنقاد لما في الطباع من غير
زاجرٍ ولا مُشرفٍ بها على ما عليها فيه ١٣

الفصل السادس عشر

في الوَلَعِ والعبَثِ والمذهب*

ليس يُحتاج في ترك هذين — أعنى العبث والولع — والإضراب عنهما إلّا إلى ١٥

(١) ما ياتونه منه ق ف — منه : سقط ل — (٢) أنه أمر مكروه ق ف — الاجماع
على ق ف — (٣) اما بالنفس الغريزية واما ق ف — (٥) التي لا ينبغي ان يشك ق ف — أجمع
ق ف — (٦) أو أجلبهم وليس ق ف — في إثارة ق ف — (٧) الشيء الشنيع القبيح ق ف —
(٩) له : سقط ق ف — (١٠) في ذلك : سقط ق ف — (١١) عليه ودخوله عنده ق ف —
(١٢) على ما هي عليه ق ف — (١٤) في دفع الولع ق ف — والمذهب : سقط ق ف —
(١٥) في ترك الولع والعبث ق ف

ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « غفل عنه » ص ٧٨ س ٩) في القول السادس من
الباب الاول من كتاب الكرمانى . وقال رداً على الرازى : قوله في الفصل السادس عشر ...
قول كغيره وكيف تنبث النفس لئازعة ذاتها على أمر تهواها والذي يردعها عن هواها في ذاتها

صحة العزم على تركهما والاستحياء والأنف منهما ، ثم أخذ النفس بتذكر ذلك
 في أوقات العبث والولع ، حتى يكون ذلك العبث والولع نفسه عنده بمنزلة الرتيمة
 ٣ المذكورة * . وقد حكي عن بعض العقلاء من الملوك أنه كان يولع ويعبث
 بشيء من جسده — أحسبه لحية — فطال ذلك منه وكثر قول من يقرب إليه له
 فيه ، فكأن السهو والغفلة يأتين إلا رده إليه . حتى قال له بعض وزرائه
 ٦ ذات يوم يا أيها الملك جرد لهذا الأمر عزمة من عزمات أولي العقل . فأحمر
 الملك واستشاط غضباً ، ثم لم ير عائداً إلى شيء من ذلك البتة . فهذا الرجل أثارت
 نفسه الناطقة نفسه الغضبية بالحمة والأنف وصح العزم وتأكد في النفس
 ٩ الناطقة حتى أثر فيها أثراً قوياً صار مذكراً به ومنبهاً له عليه متى غفل عنه .
 ولعمري إن النفس الغضبية إنما جعلت لتستعين بها الناطقة على الشهوانية متى
 كانت شديدة النزاع قوية المجاذبة عسرة الانقياد . وإنه يحق على العاقل أن
 ١٢ يغضب ويدخله الأنف والحمة متى رأى الشهوة تروم قهره وغلبته على رأيه
 وعقله ، حتى يذلها ويقمعها ويقفها على الكره والصغار عند حكم العقل ويجبرها

(٣) المذكورة ق ف — من الملوك : سقط ل — (٤) له : سقط ك ق ف — (٦) عزيمة
 سقط ق ف — (٧-٨) ارادت نفسه الغضبية الحمة والانفة ق ف — وصحة ل ق ف — (٩) له
 ك : سقط ل ق ف — متى غفل عنه : سقط ق ف — (١٠) بها النفس الناطقة على أن الشهوانية
 ق ف — (١١) قوية المنازعة ق ف — (١٢) ويدخله ق ف — (١٣) ويوقفها ق ف

* ورد على هامش نسخة ل ما نصه : الرتيمة خيط يعقد في الحنصر يذكر به الأمر ، قال الشاعر
 إذا لم تكن حاجاتنا في صدورنا لإخواننا لم يغن عقد الرثائم

خامدة ناره غير قائمة آثاره . ولو كان يصح منها الحمة والانفة من الامور المضرة بذاتها كما يصح
 منها ذلك فيما يتعلق بفساد جسمها وبطلان مرادها في نيل الذات لكانت لا تناسب البهائم
 ولا تشابه السكرى . فأما وحميتها وتعصبها وتشدها كلها لا يكون إلا فيما يفيد نيل الهوى فهي
 لا تقلع مما جرت به عاداتها في مثل ذلك إلا بمعاونة أشياء هي غيرها وتفيق من سكرتها كما يفوق
 السكران فيستقبح ما كان يستحسنه في حال سكره

عليه . وإنه من العَجَب — بل ممّا لا يمكن بتّة — أن يكون من يقدر على زَمِّ نفسه عن الشهوات مع ما لها من الدواعي والبواعث القويّة يعسر عليه منعها من الولع والعبث وليس فيهما كبير شهوة ولا لذة . وأكثر ما يُحتاج إليه في هذا ٣ الأمر التذكُّر والتيقُّظ : لأنه إنما يكون في أكثر الأحوال مع السهو والغفلة فأما المذهب فإنه ممّا يُحتاج فيه إلى كلام يبين به أنه عَرَضٌ هوائى لا عقلى ، وسنقول في ذلك قولاً وجيزاً مختصراً . أقول : إن النظافة والطهارة إنما ينبغي ٦ أن تُعتبر بالحواس لا بالقياس ويُجرى الأمر فيهما بحسب ما يبلغه الإحساس لا بحسب ما يبلغه الوهم . فمات الحواس أن تدرك منه نجاسة | سمّيناه طاهراً ، ٦٤ ظ وما فاتها أن تدرك منه قَدَرٌ سمّيناه نظيفاً . ومن أجل أنا نقصد هذين ونريدهما ٩ — أعنى الطهارة والنظافة — إمّا للدين وإمّا للتقدُّر ، وليس يضرُّنا ولا في واحد من هذين المعنيين ما فات الحواس قلةً من الشيء النجس والشيء القدير — وذلك أن الدين قد أطلق الصلاة في الثوب الواحد الذى قد ماسته أرجلُ الذبّان الواقعة ١٢ على الدم والعذرة ، والتطهُّر بالماء الجارى ولو علمنا أنه ممّا يُبال فيه ، وبالراكد فى البركة العظيمة ولو علمنا أن فيه قطرةً من دم أو خمر — وليس يضرُّنا ذلك فى التقدُّر — وذلك أن ما فات حواسنا لم نشعرُ به ، وما لم نشعرُ به لم نخشَ أنفسنا ١٥ منه ، وما لم نخشَ أنفسنا منه فليس لتقدُّرنا منه معنى البتّة — فليس يضرُّنا إذاً الشيء النجس والقدير إذا كان مستغرقاً فائتاً لقلته ، ولا ينبغي أن نفكر فيه ولا يخطر وجوده لنا على بال . وإن نحن ذهبنا نطلب الطهارة والنظافة على التحقيق ١٨ والتدقيق وجعلناه وهمياً لا حسيّاً لم نجد سيلاً أبداً إلى شيء طاهر ولا شيء نظيف على هذا الحكم . وذلك أن الأمواه التى نستعملها ليس بمأمون عليها

(٢-٣) القويّة عليه منها قطع العبث والولع ق ف — (٥) كلام فيه ق ف — (٦-١٨) ان

النظافة ... على بال : سقط ق ف — (٧) بحسب ما : مطموس فى ل — (١٦) فليس صح :

وليس ل — (١٨) انا ان ذهبنا ق ف — (٢٠) وذلك من المياه ان الاشياء التى ق ف

تقديرُ الناس لها أو وقوعُ جيفِ السباع والهوامِّ والوحش وسائر الحيوان
وأزبالها وأذراقها فيها . فإن نحن استكثرتنا من إفاضته وصَبَّه علينا لم
٣ نأمن أن يكون الجزء الأخير هو الأقدر والأنجس . ولذلك ما وضع الله
على العباد التطهرَ على هذه السبيل ؛ إذ كان ذلك مما ليس في وسعهم وقدرتهم .
وهذا مما يُبغض على المتقذر بالوهم عيشه إذ كان لا يُصيب شيئاً — يغتذى
٦ به وينقلب إليه — يأمن أن يكون فيه قَدَرٌ مستغرق . وإن كانت هذه الأمور
كما وصفنا لم يبق لصاحب المذهب شيءٌ يحتاج به . وما أقبح بالعاقل أن يقيم على
ما لا عُذرَ له فيه ولا حُجَّةَ له عنده لأن ذلك مفارقةٌ للعدل ومُتَبَعَةُ الهوى
١ الخالص المحض

الفصل السابع عشر

في الاكتساب والاقتناء والانفاق*

١٢ إن العقل الذي خُصصنا به وفَضَّلنا على سائر الحيوان غير الناطق به أدَّى بنا
إلى حُسْن المعاش وارتفاقٍ ببعضنا ببعض . فإننا قلَّ ما نرى البهائمَ يرتفق بعضها
ببعض ونرى أكثرَ حُسْن عيشنا من التعاون والارتفاق لبعضنا | من بعض ،
٦٥ فلولا ذلك لم يكن لنا فضلٌ في حُسْن العيش على البهائم . وذلك أن البهائم لما
١٥ لم يكن لها كمالُ التعاون والتعاوضِ العقلِيَّ على ما يصلح عيشنا لم يُعَدَّ سَعْيُ

(١) ووقوع ق ف — (١-٢) الحيوان وأذراقها وأبوالها ق ف — (٣) الله عز وجل ق
ف — (٤ - ٥) وقدرتهم وسع ل — مما ينقض على التقدير ويؤله إذا كان ق ف — (٦) وإذا
كانت ق ف — (٧) على ما وصفنا ق ف — ليس لصاحب ق ف — (٨) العقل ومقارنة
الهوى ومتابعته ق ف — (١١) في مقدار الاكتساب الخ ق ف — (١٢) الغير الناطق ل —
به : سقط ك ق ف — (١٣-١٥) فإنا ... على البهائم : سقط ق ف — (١٥) ولولا ك —
(١٦) وذلك أنه لما لم يكن كمال التعاون والتعاوض إلا العقل على ما يصلح ق ف — لم تعد بسعي ك

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « أن يكون خياطاً » ص ٨١ س ٣) في القول السادس
من الباب الاول من كتاب الكرماني

الكثير على الواحد منها كما نرى ذلك في الإنسان . فإن الرجل الواحد منا طاعم
 كأس مستكن آمن ، وإنما يزاول من هذه الأمور واحداً فقط ، لأنه إن كان
 حرّاًثاً لم يمكنه أن يكون بناءً ، وإن كان بناءً لم يمكنه أن يكون حوّاكاً ،
 وإن كان حوّاكاً لم يمكنه أن يكون محارباً . وبالجملة إنك لو توهمت إنساناً
 واحداً مفرداً في فلاةٍ لعلك لم تكن تتوهمه عائشاً ، ولو توهمته عائشاً لم تكن
 تتوهم عيشه عيشاً حسناً هنيئاً ، كعيش من قد وفر عليه كلّ حوائجه وكفى
 ما يحتاج أن يسعى فيه ، بل عيشاً وحشيّاً بهيميّاً سمجاً ، لِمَا فَقَدَ من التعاون
 والتعاضد المؤدّي إلى حُسن العيش وطيبه وراحته . وذلك أنه لما اجتمع ناس
 كثير متعاونون متعاضدون اقتسموا وجوه المساعي العائدة على جميعهم ، فسعى
 كل واحد منهم في واحد منها حتى حصلها وأكملها ، فصار لذلك كل واحد منهم
 خادماً ومخدوماً وساعياً لغيره ومسعياً له . فطاب للكلّ بذلك المعيشة وتم على
 الكلّ بذلك النعمة وإن كان في ذلك بينهم بونٌ بعيد وتفاضلٌ كثير ، غير أنه
 ليس من أحدٍ إلّا مخدومٌ مسعٍ له مكفٍ كلّ حوائجه

وإذ قد قدّمنا ما رأينا تقديمه في هذا الباب واجباً فإننا راجعون إلى غرضنا
 المقصود هاهنا . فنقول : إنه لما كانت عيشة الناس إنما تتم وتصلح بالتعاون
 والتعاضد كان واجباً على كل واحد منهم أن يتعلّق بباب من أبواب هذه المعاونة
 ويسعى في الذي أمكنه وقدر عليه منها ويتوقّى في ذلك طرفي الإفراط

(١) للإنسان ك — (٢-١) الواحد منا متى دام كل شيء ، لم يتم له من هذه الأمور واحد
 فقط ق ف — (٣) حائكا ق ف (مرتين) — وإن كان بناءً لم يمكنه أن يكون إسكافاً وإن كان
 إسكافاً لم يمكنه أن يكون خياطاً ك — (٥) واحداً : سقط ق ف — (٦-٧) ولقي كل ما
 احتاج ق ف — (٧-٨) فعلنا أن التعاون والتعاضد قد أدّيا بنا إلى ق ف — (٨-٩) أناس
 كثيرون ق ف — (٩) على تجميعهم ل — (١٠) وأحكمها ق ف — (١١) العيشة ق ف —
 (١١-١٢) وتم عليهم به ق ف — (١٤) راجعون بكلامنا إلى ق ف — (١٥) كان عيش
 ق ف — (١٧) فيما أمكنه ق ف

والتقصير . فإن مع أحدهما — وهو التقصير — الذلة والخساسة والدناءة
 والمهانة إذ كان يؤدّي بالإنسان إلى أن يصير عيالاً وكلاً على غيره ، ومع الآخر
 الكد الذي لا راحة معه والعبودية التي لا انقضاء لها . وذلك أن الرجل متى
 رام من صاحبه أن ينزله شيئاً مما في يديه من غير بدل ولا تعويض فقد أهان
 نفسه وأحلّها محلّ من أقعدته الزمّانة والنقص عن الاكتساب . وأما من لم
 يجعل للاكتساب حداً يقف عنده ويقتصر عليه فإن خدمته للناس تفضل على
 خدمتهم له أضعافاً كثيرة ، ولا | يزال من ذلك في رِقٍّ وعبوديةٍ دائمة .
 وذلك أن من سعى وتعب عُمره كله باكتساب ما يفضل من المال عن نفقته
 ومقدار حاجته وجمعه وكنزه فقد خسر وخدع واستعبد من حيث لا يعلم .
 وذلك أن الناس جعلوا المال علامةً وطابعاً يَدُلُّ به بعضهم من بعض ما استحق
 كل واحد منهم بسعيه وكده العائد على الجميع . فإذا اختصّ أحدهم بجمع
 الطوابع بكده وجهده ولم يعرفها في الوجوه التي تعود بالراحة عليه من سعي
 الناس له وكفايتهم إياه كان قد خسر وخدع واستعبد . وذلك أنه أعطى كدّاً
 وجهداً ولم يستعِضْ منه كفايةً وراحةً ، ولا استبدل كدّاً بكيدٍ وخدمةً
 بخدمة بل استبدل ما لم يجد ولم ينفع ، فحصل جهده وكده وكفايته للناس
 فاستمتعوا به وفاته من كفاية الناس له وكدهم عليه واستمتعوا بهم دون قدر
 استحقاقه بكفايته لهم وكده عليهم ، فقد خسر وخدع واستعبد كما ذكرنا .
 فالقصد في الاكتساب إذاً هو المقدار الموازي لمقدار الإنفاق وزيادةً فضلةً
 تُقتنى وتدّخر للنوائب والحوادث المانعة من الاكتساب . فإنه يكون حينئذٍ

(٢) إذ كان ذلك يؤول بالإنسان ق ف — (٢-٣) الآخر وهو التفريط الكد ق ف —

(٤) في يده ق ف — (٨) من شقى ل — (١١) فإذا اقتصر أحدهم على جمع من الطوابع

ق ف — (١٥) استبدل ما : سقط ل — (١٦) وكدهم عليه : سقط ق ف — دون :

سقط ق ف — (١٨) فضلة : سقط ق ف

المكتسبُ قد اعتاض كدًّا بكِدٍّ وخدمةً بخدمة

- وأما الاقتناء فإننا قائلون فيه منذ الآن فنقول : إن الاقتناء والادّخار هو أيضاً أحد الأسباب الاضطرابيّة في حُسن العيش الكائن عن تقدمة المعرفة العقلية . والأمر في ذلك أظهر وأوضح من أن يُحتاج إلى بيانه ، حتى إن كثيراً من الحيوان غير الناطق يقتنى ويدّخر . وأخلق أن يكون لهذه الحيوانات فضل في التّصوّر الفكريّ على غير المقتنية . وذلك أن سبب الاقتناء والباعث عليه تصوّر الحالة التي يُفقد فيها المقتنى مع قيام الحاجة إليه . فقد ينبغي أن يُعتدل فيه على ما ذكرناه عند كلامنا في كمّية الاكتساب . لأنّ التقصير فيه يؤدّي إلى عدمه مع الحاجة إليه كالحالة فيمن ينقطع به الزاد في فلاةٍ من الأرض ، والإفراط يؤدّي إلى ما ذكرنا أنه يؤدّي إليه من دوام الكدّ والتعب ، والاعتدال في الاقتناء هو أن يكون الإنسان مستظهِراً من المقتنيات بمقدار ما يُقيم به حاله التي لم يزل عليها متى حدثت عليه حادثة مانعة من الاكتساب . فأمّا من كان غرضه في الاقتناء التّنقّل به عن الحالة التي هو عليها إلى ما هو أعلى وأجلّ منها ولم يجعل لذلك حدًّا يقتصر عليه | ويقف عنده فإنه لا يزال في كدّ ورقّ دائم ، ويعدم أيضاً مع ذلك في أية < حال > — من أية حال تنقّل إليها — الاستمتاع والغبطة بها إذ لا يزال مكدوداً فيها غير راضٍ بها عاملاً في التّنقّل منها إلى غيرها ، متطلّعاً متشوّقاً إلى التعلّق بما هو أجلّ وأعلى منها ، على ما ذكرناه في باب الحسد ونذكره الآن بتفسيرٍ وشرح أوضح وأكثر في الفصل الذي يتلو هذا .^{١٨} وخير

(٢) فإنا ... الاقتناء : سقط ق ف — (٤) وحتى ق ف — (٥) الغير الناطق ل ، الغير

... ق ف — (٦) على الحيوان الغير مقتنى — (٧) التي ... الحاجة : سقط ل — وقد ق ف —

(٩) ينقطع منه ق ف - - في ارض نداعة ق ف — (١٠) ما ذكرناه ... من : سقط ل —

(١٣) به : سقط ق ف — (١٥) أيت ل (مرتين) — ايضاً من اي حال تنقل ق ف —

(١٨) وشرح اكثر وأقول ان خير ق ف

* وردت هذه الجملة (حتى «دون الاملاك» ص ٨٤ س ٤) فيما اقتبسها الكرمانى من هذا الفصل

- المقتنيات وأبقاها وأحمدها وآمنها عاقبة الصناعات لا سيما الطبيعية الاضطرابية
 التي الحاجة إليها دائمة قائمة في جميع البلدان وعند جميع الأمم . فإن الأملاك
 ٣ والأعلاق والذخائر غير مأمون عليها حوادث الدهر . ولذلك لم تعد الفلاسفة
 أحداً غنياً إلا بالصناعات دون الأملاك . وقد حُكي عن بعضهم أنه كُسِرَ
 به في البحر فهلك جميع ماله ، وأنه لما أفضى إلى الشطّ أبصر في الأرض
 ٦ رسم شكل هندسيّ ، فطابت نفسه وعلم أنه قد وقع إلى جزيرة فيها قوم علماء .
 ثم إنه رُزق فيهم الثروة والرياسة فأقام عندهم . فمَرّت به مراكب تريد بلده
 فسألوه هل عنده رسالة يحملونها عنه إلى أهل بلده . فقال لهم إذا صرتم إليهم
 ٩ فقولوا لهم اقتنوا وادّخروا ما لا يغرق
 وأما كمية الإنفاق فإننا قد ذكرنا قبيلُ أن مقدار الاكتساب ينبغي أن
 يكون موازياً لمقدار الإنفاق والفضلة المقتناة المدخرة للنوائب والحوادث ،
 ١٢ فمقدار الإنفاق ينبغي إذاً أن يكون أقلّ من مقدار الاكتساب . غير أنه لا ينبغي
 للمرء أن يحمله الميل إلى الاقتناء على التقدير والتضيّق ، ولا حبّ الشهوات
 وإيثارها على ترك الاقتناء البتّة ، بل يعتدل فيها كل واحد بمقدار كسبه وعادته
 ١٥ التي جرت في الإنفاق ونشأ عليها وحاله ورتبته وما يجب أن يكون لمثله من
 القنية والذخيرة *

(١) لا سيما : سقط ق ف — الصناعة ك — (٢) دائماً ق ف — (٧) رزق منهم ق ف —
 واقام فيهم ق ف — مراكب من بلده ق ف — (٨) هل له ق ف — (١٢) فهذا الإنفاق
 اذا ينبغي ق ف — (١٥) التي جرت عليها حالته ورتبته ق ف — يجب وينبغي ق ف

* قال الكرماني ردّاً على الرازي : وقوله في الفصل السابع عشر في الاكتساب والاقتناء
 والإنفاق قول لا يتعلق بطبّ روحانيّ بكونه سالكا فيه شعب الطالبين للدنيا وطبّية العيش
 فيها . والاكتساب النفسانيّ هو الذي ينفع ويعود بكمال النفس في ذاتها وأفعالها وتصوّر العالم
 الالهية في اعتقادها وأقوالها ، لا ما ذكره من طبّية العيش على ما شرّحه

الفصل الثامن عشر

في طلب الرُتَب والمنازل الدنيائية*

قد قدّمنا في أبواب من هذا الكتاب جُمْلَ ما يُحتَاج إليه في هذا الباب ، ٣
غير أننا من أجل شرف الغرض المقصود بهذا الباب وعِظَم نفعه مُفْرَدوه
بكلامٍ يَخْصُه وناظمون ما تقدّم من النُكْت والمعاني فيه ، وضامون إليه
ما نرى أنه يُعين على بلوغه واستتمامه ٦

فنقول : إنَّ مَنْ يريد تزيين نفسه | وتشريفها بهذه الفضيلة وإطلاقها ٦٦ ظ
وإراحته من الأسر والرقّ والهموم والأحزان التي تطرقه وتُفْضِي به
إلى الهوى الداعي إلى ضدّ الغرض المقصود بهذا الباب ، ينبغي أن يتذكّر ١
ويُحْطَر بباله أولاً ما مرّ لنا في فضل العقل والأفعال العقلية ، ثم ما
ذكرنا في زَمّ الهوى وقمعه ولطيف مخادعه ومكايده وما قلنا في اللذة وحددناها
به ، ثم ليُجِدَّ الثبّت والتأمّل ويكرّر قراءة ما ذكرنا في باب الحسد حيث ١٢
قلنا إنه ينبغي للعاقل أن يتأمّل أحوال الناس وما ذكرنا في صدر باب
دفع الغمّ حتى يقتلها فهماً وتستقرّ وتمكّن في نفسه ، ثم ليُسْقِل على فهم
ما نقول في هذا الموضع ١٥
أقول : إنه من أجل ما لنا من التمثيل والقياس العقليّ كثيراً ما تتصوّر

(٣) قد مضى لنا من الابواب في ق ف — (٨) وراحتها ق ف ، راحتها ل — التي
تطرحه ك ق ف — ومضى به اليه ل ، ويفضى به إليها ق ف — (١٢) وتكرير ق ف —
ما ذكرناه ك ق ف — (١٤) دفع الهم ل — ويستقر ويتمكن ل ك — ولتستقر ق ف —
(١٥) ما يقوله ل

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « من هاهنا » ص ٨٦ س ٨) في القول السادس من
الباب لاول من كتاب الكرمانى

عواقب الأمور وأواخرها فنجدها ونُدركها كأن قد كانت ومضت
 فنتنكب الضارة منها ونسارع إلى النافعة . وبهذا يكون أكثر حُسْن عيشنا وسلامتنا
 ٣ من الأشياء المؤذية الرديئة المتلفة . فحق علينا أن نعظم هذه الفضيلة ونُجَلِّها
 ونستعملها ونستعين بها ونُمضي أمورنا على إِمضائها إذ كانت سبيلاً إلى النجاة
 والسلامة ومفضلةً لنا على البهائم الهاجمة على ما لا تتصور أواخره وعواقبه .
 ٦ فلننظر الآن بعين العقل البريء من الهوى في التنقُّل في الحالات والمراتب لنعلم
 أيها أصالح وأروح وأولى بالعقل طلبه ولزومه ونجعل مبدأ نظرنا في ذلك من
 هاهنا . فنقول : إن هذه الأحوال ثلاث ، الحالة التي لم نزل عليها ورُبَّينا ونشأنا
 ١ فيها ، والتي هي أجل وأعلى منها ، والتي هي أدنى وأخس منها . فأما أن النفس
 تؤثر وتُحب وتتعلق من أول وهلة بغير نظر ولا فكر بالحالة التي هي أجل وأعلى
 فذاك ما نجده من أنفسنا ، غير أننا لا نأمن أن يكون ذلك ليس عن حكم العقل
 ١٢ بل عن الميل وبدارِ الهوى . فلنستحضر الآن الحجج والبراهين ونحكم بعدُ بحسب
 ما توجبه

فنقول : إن التنقُّل من الحالة التي لم نزل عليها المألوفة المعتادة لنا إلى ما هو
 ١٥ أجل منها إذا نحن أزلنا عنها الاتِّفاقاتِ النادرة العجيبة لا يكون إلا بالحمل على
 النفس وإجهادها في الطلب . فلننظر أيضاً هل ينبغي لنا أن نُجهد أنفسنا ونكدها
 ٦٧ و في الترقِّي إلى ما هو أجل من حالتنا التي قد | اعتدناها وألقَناها أبداننا أم لا . فنقول :
 ١٨ إن مَنْ نَمَى بدنُه ونشأ ولم يزل معتاداً لأن لا يؤمِّره الناس ولا تسير أمامه وخلفه

(٢) فترك الضارة ق ف — (٣) الرديئة : سقط ك — المتلفة : سقط ق ف — بحق
 علينا ك ، فوجب علينا ق ف — (٦) البرية ل — (٧) مبدأنا بالنظر ك ق ف — (٨) الأولى
 التي ق ف — (٩) أحسن ل ق ف — (١٠) من أول دفعة ق ف — (١٥-١٦) لا يكون
 إلا ما يحمل على النفس ويجاهدها في النظر والطلب ق ف

- المواكبُ إن هو اهتم واجتهد في بلوغ هذه الحالة فقد مال عن عقله إلى هواه .
 وذلك أنه لا ينال هذه الرتبة إلا بالكّد والجهد الشديد وحمل النفس على الهول
 والخطر والتغريز الذي يؤدّي إلى التلف في أكثر الأحوال ، ولن يبلغها حتى ٣
 يصل إلى نفسه من الألم أضعافُ ما يصل إليه من الالتذاذ بها بعد المنال .
 وإنما يخدعه ويغرّه في هذه الحال تصوّره نيلَ المطلوب من غير أن يتصوّر
 الطريقَ إليه كما ذكرنا عند كلامنا في اللذة . حتى إذا نال ووصل إلى ما أمّل لم ٦
 يلبث إلا قليلاً حتى يفقد الغبطة والاستمتاع بها ، وذلك أنها تصير عنده بمنزلة
 سائر الأحوال المعتادة المألوفة ، فيقلّ التذاذُ بها وتشتدّ وتغلظ المؤن عليه في
 استدامتها والتحفّظ بها ولا يمكنه الهوى من تركها والخروج عنها — كما ذكرنا ٦
 عند كلامنا في زمّ الهوى — فإذا هو لم يربح شيئاً وخسر أشياء . أمّا قولنا إنه
 لم يربح شيئاً فنّ أجل أن هذه الحالة الثانية إذا هو ألفها واعتادها صارت عنده
 بمنزلة الأولى وسقط عنه سروره واعتباطه بها . وأمّا قولنا إنه خسر أشياء كثيرة ١٢
 فالعناء أولاً والخطر والتغريز الذي يُسلّكه إلى هذه الحالة . ثم الجهد في حراستها
 والخوف من زوالها والغمّ عند فقدانها والتعويّد للنفس الكونَ فيها وطلبَ
 مثلها . وكذلك نقول في كل حالة تفوق الكفاف . وذلك أن مَنْ كان بدنه ١٥
 معتاداً للغذاء اليابس واللباس المتوسط إن هو جهد نفسه حتى يتنقلَ عنهما إلى
 الغذاء اللين واللباس الفاخر فإنّ شدة التذاذ بهما تسقط عنه إذا اعتادها حتى
 يصيرا عنده بمنزلة الأولين ويحصل عليه من فضل العناء والجهد في نيل هذين ١٨

(١) هذه الحالة ... لا ينال هذه : سقط ل — (٢) الرتبة لم يبلغ إلّا ل — الشديد ...
 والخطر : سقط ق ف — (٤) اليها ق ف — (٥) ويغرّه : سقط ق ف — (٨) المعتادة :
 سقط ل — (٩) الهوى في ق ف — (١١) شيئاً : سقط ل — الثانية : سقط ق ف —
 (١٤) وتعويّد النفس ق ف — (١٥) وكذا ل — (١٦) معتاد التغذى والتلبس المتوسط
 ق ف — اجهد ق ف

واستدامتهما والخوف من تنقلهما عنه واعتياد النفس لهما ما كان موضوعاً عنه
قبل ذلك

٣

- * وكذلك نقول في العز والجاه والنباهة وسائر المطالب الدنيائية إذ ليس
من مرتبة تنال ويبلغ إليها إلاَّ وُجد الاغتراب والاستمتاع بها يقل بعد نيلها
ويصغر في كل يوم حتى يضمحل وتصير عند نائلها بمنزلة الحالة التي عنها انتقل
ومنها ارتقى ويحصل عليه من أجلها فضل مؤن وغموم | وهموم وأحزان لم تكن
فيما مضى . وذلك أنه لا يزال يستقل لنفسه ما هو فيه ويجتهد في الترقى إلى
ما هو أعلى منه ولا يصير إلى حالة ترضاها نفسه بته بعد وصوله إليها وتمكُّنه
منها . فأمَّا قبل الوصول فقد يُريه الهوى الرضى والقنوع بالحالة المقصودة ،
وذلك من أعظم خدعه وأسلحته ومكايده في اجتهاده وجَّره إلى الحالة المطلوبة ،
حتى إذا حصلت له تطلع إلى ما هو فوقها . ولا تزال تلك الحالة حالة ما صاحب
الهوى وأطاعه ، نحو ما قلنا في هذا الكتاب إنه من أعظم مكاييد الهوى وخدعه ، من
أجل أن الهوى يتشبه في مثل هذه الأحوال بالعقل ويدلّس نفسه ويُوهم أنه
عقل لا هوائى وأن ما أراه خيرة لا شهوة بأن يدلّي ببعض الحجاج ويقنع
بعض الإقناع ، لكن إقناعه وحجته هذه لا تلبث إذا قوبلت بالنظر المستقيم أن
تدحض وتبطل . والكلام في الفرق بين ما يُريه العقل وبين ما يُريه الهوى
باب عظيم من أبواب صناعة البرهان ليس نقله إلى هذا الموضع اضطرارياً ،
لأننا قد لوّحنا منه في غير موضع من كتابنا هذا بما نكتفى به في غرضه ،

١٨

(٤) عند نيلها ف — (٥) حتى يضمحل : سقط ل — (٨) يرضاها لنفسه البتة ف —

(١٠) في لذاذة جره ف — (١١) الحالة: سقط ل — (١٢) قلنا في هذا الموضع وهذا الباب

ف — (١٤) ببعض الحجج ف — (١٥) اقناعاته ف — إذا حققت ف

* سقطت هنا ورقتان من نسخة ق وتستأنف روايتها ص ٩٠ س ١٣

ولأننا ذاكرون جُملاً منه مُجَزَّةً كافيةً لما يُراد منه في بلوغ مغزى هذا الكتاب، فأقول: * إنَّ العقل يُرى ويختار ويؤثر الشيء الأفضل الأرجح الأصلح عند العواقب وإن كان على النفس منه في أوائله مؤنة وشدة وصعوبة. وأما الهوى فإنه بالضد من هذا المعنى، وذلك أنه يختار أبداً ويؤثر ما يدفع به الشيء المؤذى المماس الملازق له في وقته ذلك وإن كان يُعقب مضرةً، من غير نظر فيما يأتي من بعد ولا روية فيه. مثال ذلك ما ذكرنا قبل عند الكلام في ٦ زَمَّ الهوى من أمر الصبي الرمد المؤثر لأكل التمر واللعب في الشمس على أخذ الهليلج والحجامة ودواء العين. والعقل يُرى صاحبه ما له وعليه، فأما الهوى فإنه يُرى أبداً ما له ويُعمي عمّا عليه. ومثال ذلك ما يعمي عنه الإنسان من عيوب نفسه ويُبصر قليل محاسنه أكثر ممّا هي. ولذلك ينبغي للعاقل أن يتهم رأيه أبداً في الأشياء التي هي له لا عليه ويظن به أنه هوى لا عقل ويستقصي النظر فيه قبل إِمضائه. والعقل يُرى ما يُرى بحجة وعذر واضح، ١٢ وأما الهوى فإنه إنما يقنع ويُرى بالميل والموافقة لا بحجة يمكن أن يُنطق بها ويعبر عنها. | وربما تعلّق بشيء من ذلك إذا أخذ يتشبهه بالعقل، غير أنه حجاج ٦٨ و ملجج منقطع وعذر غير بين ولا واضح. ومثال ذلك حالة العشاق والذين ١٤ قد أغرّوا بالسكر أو بطعام رديء ضار وأصحاب المذهب ومن يذّيف لحيته دائماً ويعبث ويولع بشيء من بدنه، فإن بعض هؤلاء إذا سئل عن عذره في ذلك لم ينطق بشيء بته ولا كان عنده في نفسه شيء يمكن أن يحتج به أكثر من ميل إلى ١٨ ذلك الشيء وموافقته ومحبة طبيعية غير منطقية. وبعضهم يأخذ ويحتج ويقول:

(١) كافية مجزية ف — (٥) الملازق المماس ل — (٨) الاهليلج ك — (١٢) فيها قبل امضائها ل — (١٣) يتبع ك ف — الميل ك — (١٤) غير أنها حجج ملججة منقطعة ل ف — (١٥) ولا واضح: سقط ل — (١٦) او بطعام ما ف — دائماً ل — (١٧) ويولع: سقط ل — (١٨) البتة ق ف — (١٩) ومحبة... منطقية: سقط ف — يذهب ويحتج ف

* استأنفت هنا رواية الكرمانى وهى تصل إلى ص ٩٠ س ١٣ (« المألوفة »)

- فإذا نُقِضَ عليه رجع إلى اللجلة والتعلق بما لا معنى تحته واشتد ذلك عليه
وغضب منه وأبلغ إليه ثم ينقطع ويثوب بعد ذلك . فهذه الجملة كافية في هذا
الموضع من التحفظ من الهوى والمرور معه من غير علم به ٣
- وإذ قد بينا ما في الترقى إلى الرتب العالية من الجهد والخطر واطراح
النفس فيما لا تغتبط ولا تُسرُّ به إلا قليلاً ، ثم تكون عليها منه أعظم المؤن
والشدائد مما كان موضوعاً عنها في الحالة الأولى ولا يمكنها الإقلاع والرجوع
عنه ، فقد بان أن أصلح الحالات حالة الكفاف والتناول لذلك من أسهل ما يمكن
من الوجوه وأسلمها عاقبةً ، ووجب علينا أن نؤثر هذه الحالة ونقيم عليها إن كنا
نريد أن نكون ممن سعد بعقله وتوقى به الآفات الرابضة الكامنة في عواقب اتباع
الهوى وإيثاره ويكمل لنا الانتفاع بالفضل الإنسي ، وهو النطق الذي قد فضلنا
به على البهائم . فإن نحن لم نقدر ولم نملك الهوى هذه الملكة التامة التي نطرح
معهما عنا كل فاضل عن الكفاف فلا أقل من أن يقتصر من كان معه منا فضل
عن الكفاف على حالته المعتادة المألوفة ولا يكدر نفسه ويجهدها* ويخاطر بها
في التنقل عنها . فإن اتفق لنا التمكن من حالة جلية من غير جهدٍ للنفس
ولا غررٍ بها فإن الأصلح والأولى ترك الانتقال إليها ، لأننا لا نعدم منها
الآفات التي عددناها العارضة لنا عن بلوغ الرتبة التي قصدناها بعد نيلها
وبلوغها . فإن انتقلنا إليها فينبغي أن لا نغير شيئاً مما به قوام أجسادنا من المآكل

(٢) وغضب منه : سقط ل — ويشور ل — الجملة ك — في هذا المعنى في هذا الموضع
ل — (٣) به : سقط ل — (٤) قد اثبتنا ك — الى المراتب ل — (٦) كانت موضوعه عنه
ك ف — (٨) عاقبة : سقط ل — (٩) الرابضة ك ق ف — (١٠) بالفصل ل —
(١٤) لنا المكنة ق ف — (١٥-١٤) اجهاد النفس ولا غرور ق ف — (١٥) لكي نعدم
ق ف

* استأنفت هاهنا رواية ق بعد سقط في النسخة (راجع ص ٨٨ س ٣)

والمشارب والملابس | وسائر ما يتبع ذلك من حالاتنا وعاداتنا الأولى لئلا
تكسب أنفسنا عادةً فضلٍ من السرف وحالةً تطالبنا بها إن فقدت هذه الحالة
الثانية، ولئلا يبلغ الغمُّ إلينا بفقدها متى فقدت، وإلا كنا منحرفين عن عقولنا
إلى هوانا وواقعين لذلك في البلايا التي ذكرناها *

الفصل التاسع عشر

٦ في السيرة الفاضلة *

إنَّ السيرة التي بها سار وعليها مضى أفاضل الفلاسفة هي بالقول
المجمل معاملة الناس بالعدل والأخذ عليهم من بعد ذلك بالفضل واستشعار
العفة والرحمة والنصح للكل والاجتهاد في نفع الكل، إلا من بدأ منهم بالجور
والظلم وسمى في إفساد السياسة وأباح ما منعه وحظرته من الهرج والعيث
والفساد. ومن أجل أن كثيراً من الناس تحملهم الشرائع والنواميس الرديئة
على السيرة الجائرة كالديصانية والمحمرة وغيرهم ممن يرى غش المخالفين لهم
واغتيالهم، والمنانية في امتناعهم من سقى من لا يرى رأيهم وإطعامه ومعالجته

(٢) تكتب ق ف — من الشرف ق ف — (٣) اذا فقدت ق ف — (٧) إن السيرة
الفاضلة التي ك ق ف — (٨) عليهم بعد ك ق ف — (٩) من بدى ق ف — (١٠) في فساد
السياسة ل ق ف — من المزح ق ف — العبث ق ف

قال الكرمانى ردًا على الرازى : وقوله في الفصل الثامن عشر في الرتب والمنازل الدنيائية
قول داع إلى الاقتصار على ما يفيد طيب العيش والسلامة من الآفات الدنيائية . ولئن كان ذلك
هو الواجب أن يطلب فأنى للنفس أن يكون لها ذلك وهي ترى أن الغالب أحسن حالاً من المغلوب
والأمر أعلى درجة من الأمور والفاهر أعز من المقهور ، وعلى ذلك فلا تطلب إلا الغلبة والقهر
والأمر واللب والتناول من دون الخضوع والتذلل والخشوع وطلب الكفاف . وما معنى فيما
دعا إليه بهذا القول إلا كفيه الذي ليس بكاف فيما يكون طباً روحانياً

* ورد هذا الفصل بتمامه في القول السادس من الباب الاول من كتاب الكرمانى

إن كان مريضاً ، ومن قتل الأفاعي والعقارب ونحوها من المؤذية التي لا طمع
 في استصلاحها وصرفها في وجه من وجوه المنافع ، وتركهم التطهر بالماء ونحوها
 ٣ من الأمور التي يعود ضررُ بعضها على الجماعة وبعضها على نفس الفاعل لها ،
 ولم يمكن نزع هذه السيرة الرديئة عن هؤلاء وأشباههم إلا من وجوه الكلام في
 الآراء والمذاهب ، وكان الكلام في ذلك مما يجاوز مقدار هذا الكتاب ومغزاه ،
 ٦ لم يبق لنا من الكلام في هذا الباب إلا التذكير بالسيرة التي إذا سار بها الإنسان
 سلم من الناس وأعلى منهم المحبة . فنقول إن الإنسان إذا لزم العدل والعفة
 وأقل من مباحكة الناس ومجاذبتهم سلم منهم على الأمر الأكثر ، وإذا ضم إلى
 ٩ ذلك الإفضال عليهم والنصح والرحمة لهم أوتى منهم المحبة . وهاتان الخلتان هما
 ثمرتا السيرة الفاضلة ، وذلك كافٍ في غرضنا من هذا الكتاب *

الفصل العشرون

في الخوف من الموت *

١٣

إن هذا العارض ليس يمكن دفعه عن النفس كمالاً إلا بأن تُقنَع أنها

(٣) وبعض ق ف — (٦) التذكر ق ف — (٧) محبة ق ف — (٨) وأقل
 مباحكة ق ف — (٩) ها : سقط ق ف — (١٣) كمالا : سقط ق ف

* قال الكرمانى ردأ على الرازى : وقوله في الفصل التاسع عشر في السيرة الفاضلة قول جار
 مجرى غيره . فما للنفس من ذاتها قيام بالعدل وإحسان السيرة كما شرحه ، وكيف تكون عادة
 ومحسنة وممسكة عن القبائح والمنكرات وهي لا ترى حسناً إلا ضد هذه الأمور ، كالسكران
 على ما ذكرنا ذلك . وكيف يكون صحيحاً قوله في إمكان منع الديصانية وأمثالهم عما عليه اعتقادهم
 ببسط الكلام الذي ذكر أنه يجاوز حد كتابه وإقلاعهم عن اعتقادهم ، وأنفسهم لا تقبل من ذاتها
 إلا بالمنع القهرى واليد القوية من خارجهم . وكان يكون طباً روحانياً لو سلك غير هذا المسلك كما
 تقدم الكلام عليه من قبل

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « من الحياة » ص ٩٣ س ١٣) في كتاب الكرمانى

تصير من بعد | الموت إلى ما هو أصح لها مما كانت فيه . وهذا بابٌ يطول ٦٩ و
الكلام فيه جداً إذا طُلب من طريق البرهان دون الخبر . ولا وجه للكلام
فيه البتة لا سيما في هذا الكتاب ، لأن مقداره كما ذكرنا قبلُ يجاوز مقداره ٣
في شرفه وفي عرضه وفي طوله ، إذ كان يُحَوِّج إلى النظر في جميع المذاهب
والديانات التي ترى وتوجب للإنسان أحوالاً من بعد موته ، والحكم بعدلِ حَقِّها
على مبطلها . وليس بصعوبة مرام هذا الأمر وما يضطر ويحتاج إليه فيه من ٦
طول الكلام خفاء . فنحن لذلك تاركوه ومقبلون على إقناع من يرى ويعتقد
أن النفس تفسد بفساد الجسد ، فإنه متى أقام على الخوف من الموت كان مائلاً
عن عقله إلى هواه ١

فنقول : إن الإنسان على قول هؤلاء ليس يناله من بعد الموت شيء من
الأذى بته ، إذ الأذى حسّ والحسّ ليس إلا للحى وهو في حال حياته
مغمور بالأذى منغمس فيه ، والحالة التي لا أذى فيها أصح من الحالة التي فيها ١٢
الأذى ، فالموت إذاً أصح للإنسان من الحياة . فإن قال قائل منهم إن الإنسان
وإن كان يُصِيبه في حال حياته الأذى فإنه ينال من اللذات ما ليس
يناله في حال موته ، قيل له : فهل يتأذى أو يبالي أو يضُرّه بوجه من الوجوه ١٥
في هذه الحال أن لا ينال اللذات ؟ فإذا قال لا — وكذلك يقول لأنه إن لم يقل
ذلك لزمه أن يكون حياً في حال موته ، إذ الأذى إنما يلحق الحى دون
الميت — قيل له : فليس يضُرّه أن لا ينال اللذات . وإذا كان ذلك كذلك ١٨
فقد رجع الأمر إلى أن حالة الموت هي الأصلح ، لأن الشيء الذي حسبت

(٥) والديانات : سقط ق ف — للناس ل — والحكم من بعد ك —

(٧) ويعتقد : سقط ق ف — (١٠) على ما يقول هؤلاء ك ق ف — (١١) البتة ك

ق ف — (١٢-١٣) التي معها الأذى ك — (١٤) اللذات في حياته ما ق ف — (١٥) فيقال

له ق ف — (١٦) الحالة ق ف — من اللذات ق ف — (١٨) كان الامر كذلك ل

أنّ للحى به الفضل هي اللذة وليس بالميت إليها حاجة ولا له إليها نزوع ولا عليه
 في أن لا ينالها أذى كما ذاك للحى ، فليس للحى عليه فضل فيها لأن التفاضل
 ٣ إنما يكون بين المحتاجين إلى شيءٍ ما إذا كان لأحدهما فضل مع قيام الحاجة
 إليه ، فأما أن يكون المحتاج على غنى فلا . وإذا كان ذلك كذلك فقد رجع الأمر
 إلى أن حالة الموت أصلح . فإن قال إن هذه المعاني ليس ينبغي أن تقال على
 الميت لأنها ليست له بموجودة ، قيل له : إننا لم نقل عليه هذه المعاني على أنها
 ٦ قائمة موجودة له بل إنما نضعها | متوهمة متصورة لنقيس شيئاً على شيء ونعتبر
 شيئاً بشيء . وهذا باب متى منعتك كنت منقطعاً في قوانين البرهان ، وهو باب
 ٩ من الانقطاع معروف عند أهل البرهان يسمونه غلق الكلام . وذلك أن صاحبه
 يغلق الكلام أبداً ويهرب منه ولا يساعد عليه خوفاً من أن يتوجه عليه الحكم .
 فإذا لجأ إلى التكرار واللجلجة فليس له بعد هذا إلا هذا

١٢ اعلم أن حكم العقل في أن حالة الموت أصلح من حالة الحياة على حسب
 اعتقاده في النفس ، وقد يوجد أنه مُقيم على اتباع الهوى فيه . فإن الفصل بين
 الرأي الهوائى والعقل هو أن الرأي الهوائى يُجْتَبَى وَيُرْتَرَّ وَيُتَّبَع وَيَتَمَسَّكُ بِهِ
 ١٥ لا بحجة بيّنة ولا بعذر واضح وإنما يكون عن ضرب من الميل إلى ذلك الرأي
 والموافقة والحب له في النفس ، وأما الرأي العقلي فإنه يُجْتَبَى بِحُجَّةٍ بَيِّنَةٍ وَعُذْرٍ
 واضح وإن كانت النفس كارهة له ومنحرفة عنه . وأيضاً فما هذه اللذة المرغوب
 ١٨ فيها المتنافس عليها ، وهل هي في الحقيقة إلا راحة من المؤلم على ما قد بينا ؟

(١) فليس للميت ق ف — (٢) ذاك : سقط ق ف — (٣) لأحدهما إليه ففرق ق ف —
 مع قيام الحاجة إليه : سقط ق ف — (٥) قال قائل ق ف — (٧) قائمة له بوجوده ق ف —
 (٨) باب متى ... البرهان وهو : سقط ق ف — (١٠) ويهرب عنه ق ف — ولا يشاغل
 عليه كلمة خوفاً ق ف — (١٣) وقد يوجب ل فوق السطر ، وقد توجه عليه وأنه ق ف —
 بالفضل ق ف ل — (١٥) ضروب ق ف — (١٨) فهل ق ف

وإذا كان ذلك كذلك فإنه ليس يتصورها مقصودةً مطلوبةً إلا الجاهل بها ،
 لأن المستريح من الأذى غنى عن الراحة التي متى أعقبته سُميت لذةً . وأيضاً
 فإنه وإن كان الاغتمام بما لا بدّ منه ومن وقوعه فضلاً كما بيّنا قبل وكان الموت ٣
 بما لا بدّ منه ومن وقوعه فإن الاغتمام بالخوف منه فضل والتلّهي عنه والتناسي
 له ربح وغم . ومن أجل ذلك صرنا نغيط البهائم في هذا المعنى إذ لها بالطبع هذه
 الحالة كمالاً التي ليس نقدر نحن عليها إلا بالحيلة لا طراح الفكر والتصور ٦
 العقلي . وكأنّ ذلك من أنفع الأمور في هذا الموضع إذ كان يجلب من الألم أضعاف
 أضعاف المنتظر . وذلك أن المتصور للموت الخائف منه يموت في كل تصويره
 موةً ، فتجتمع عليه من تصوّره له مدّة طويلةً مواتٍ كثيرة . فالأجود إذاً ١
 والأعود على النفس التلطّف والاحتيال لإخراج هذا الغم عنها . وذلك يكون
 كما قيل قبيل إنّ العاقل لا يغتم بته . وذلك أنه إذا كان إما يغتم به سببٌ يمكنه
 دفعه | جعل مكان الغم فكراً في دفع السبب ، وإن كان مما لا يمكن دفعه ٧٠ و
 أخذ على المكان في التلّهي والتسلّي عنه وعمل في محوه وإخراجه عن نفسه .
 * وأيضاً فإنّي أقول : إنّ قد بيّنت أنه ليس للخوف من الموت على رأى من لم
 يجعل للإنسان حالةً وعاقبةً يصير إليها بعد موته وجه . وأقول إنه يجب أيضاً ١٥
 في الرأى الآخر — وهو الرأى الذى يجعل لمن مات حالةً وعاقبةً يصير إليها بعد
 الموت — أن لا يخاف من الموت الإنسانُ الخَيْرُ الفاضلُ المُكْمِلُ لأداء

(١) فليس يتصور ما مقصوده ق ف — (٢) المريح ق ف — اعتقبتها ل ، اعتقبتها ق ف —

(٣) بما ... الموت : سقط ق ف — (٥) في هذه الحالة إذ ق ف — بالطبيعة ق ف —

(٧) إذا كان يربح ويربح من الألم ق ف — (٨) أضعاف : سقط ق ف — يموت مثلاً في

ق ف — (١٠) لا طراح ق ف — (١١) كما قلنا قبل ق ف — بته : سقط ل —

(١٤) من الموت وجه ك — (١٥) وجه : سقط ك ق ف

* استأنفت هنا رواية الكرمانى وهى تنتهى إلى ص ٩٦ س ٦ (« ذلك كثيراً »)

- ما قَرَضَتْ عليه الشريعة المحققة ، لأنها قد وعدته الفوز والراحة والوصول إلى
النعيم الدائم . فإن شكَّ شاكٌّ في هذه الشريعة ولم يعرفها ولم يتيقن صحتها فليس له
٢ إلا البحث والنظر جهده وطاقته . فإن أفرغ وسعه وجهده غير مقصّر ولا وان
فإنه لا يكاد يعدم الصواب . فإن عَدِمَهُ — ولا يكاد يكون ذلك — فإله تعالى
أولى بالصفح عنه والغفران له إذ كان غير مطالب بما ليس في الوُسْع
٦ بل تكليفه وتحمله عزّ وجلّ لعباده دون ذلك كثيراً
وإذ قد أتينا على قصد كتابنا هذا وبلغنا آخر غرضنا فيه فإننا خاتمون
كلامنا بالشكر لربنا عزّ وجلّ . فالحمد لله واهب كل نعمة وكاشف كل غمة
١ حمداً بلا نهاية كما هو أهله ومستحقّه *

(٢) ولم يتبين ق ف — (٣) في ان يفرغ ق ف — وسعه وطاقته وجهده ك —
(٦) كثيراً جداً ق ف — (٨) واهب العقل وكل نعمة ل — (٩) ومستحقّه آخر الكتاب
والحمد لله رب العالمين وصلواته على رسوله محمد وآله وصحبه الطاهرين ل (ويتلوه تاريخ النسخة
على ما ذكرناه في المقدمة ص ٥ ، أما تواريخ نسختي ق و ف فقد ذكرناها ص ٧٦)

* قال الكرماني في القول السادس من الباب الأوّل من كتابه : وقوله في الفصل العشرين
في دفع الخوف من الموت ... قول حق ، لا كما أعقبه بقوله « فإن شكَّ شاكٌّ في هذه
الشريعة إذ كان غير مطالب بما ليس في الوسع » الذي أوجب به السلامة لمن شك في
الشريعة ولم يعرف شيئاً منها واجتهد في البحث والنظر وأفرغ وسعه وطاقته ولم يزل شكّه وأنّ
الله لا يؤاخذ به بذلك فإن الامر بخلاف ما أورده وبضدّ ما تخيل إليه واعتقده . فإن الشاكَّ في
الشريعة ومناسكها الجاهل بسننها القاعد عن العمل بها والمثابرة عليها نفسه في كونها باقية في عاداتها
الجارية وأفعالها الحاصلة منها الصادرة عنها إلى الوجود على قضايا هواها وأحكام المزاج الذي عنه
كان وجودها على الأمر الذي هي فيه كأخواتها من انواع الحيوان والوحوش ، إذ شكها فقد بها
عن المشكوك فيه . ونفس تكون بهذه المثابة تحت غضب الله سبحانه وسخطه . وأنّى يكون لها
غفران ولم يحصل لها ما قوم ذاتها وراضها فتستحقه الخ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 كتاب الطب الروحاني
 لمحمد بن زكريا الرازي رحمه الله عليه

لَا رَافِيَ الدُّخُولَ إِلَى الْفَلَسَفَةِ لَمْ تَهْدِ الْفِرْقَةُ الَّتِي نَرَى الدُّخُولَ إِلَيْهَا مِنْ صَنَاعَةِ
 الْمُنْدَسِّهِ وَالْبَانِي رَأَى مِنْ نَرَى الدُّخُولَ إِلَيْهَا مِنْ صِلَاحِ اخْلَاقِ النَّفْسِ وَالثَّلَاثُ رَأَى مِنْ
 رَأَى الدُّخُولَ إِلَيْهَا مِنْ صَنَاعَةِ الْمُنْهَكِ وَالْبَسْرُ وَالْوَاحِدُ هَذَا لَا يَرَى وَلَا يَرَى وَلَا يَرَى وَلَا يَرَى
 الَّذِي الَّذِي اخْتَارَهُ أَفْلاطُنُ الْحَكِيمُ وَاشْتَبَعَ هَذَا الرَّأْيَ الثَّلَاثُ وَذَلِكَ أَنَّهُ بَاكَابَهُ
 النَّفْسُ لِاخْلَاقِ الْجَمِيدَةِ وَبَرَكَبَهَا عَنْ الشَّرِّ وَأَجْرَسَ عَلَى الشَّهَوَاتِ فَغَرَّهَا لِلنَّظَرِ
 وَغَادَ هَمُّهَا وَفَكَّرَ مَا تَنْصِفُو لَكَ وَفَرَّغَ لِلْحَيْثُ وَالنَّظَرُ مَجْدَّةً مِنْ هُمُومِ الدُّنْيَا
 بِفَدَائِهِ مَا يُمْكِنُ ذَلِكَ فِي الْإِنْسَانِ بِحَسْبِ قُوَّتِهِ وَفَقْدِ الشَّهَوَاتِ وَضَعْفِهَا
 وَلَمَّا كَانَتْ كِتَابُ الْحِكْمَاءِ فِي إِصْلَاحِ اخْلَاقِ طَوِيلَةٍ وَالنَّكَتُ وَالْمَحَانِي الَّتِي الْحَاجَةُ
 إِلَيْهَا حُرُورٌ أَبَدًا مُبْدَدَةٌ فِيهَا غَرَفُ خَصِيصَةٍ وَابْتِئَانُ لِهَذَا الْفَرْضِ مَقَالَةٌ وَجَبَرَهُ
 مُخْتَصَرَةٌ مَا امْكُنْ أَنْ تَعْلَمَ فِيهَا الْأَصُولُ وَالْعِيُونُ وَالنَّكَتُ الْمَحَاجِجُ إِلَيْهَا فِي إِصْلَاحِ الْأَ
 لَاطَانِ نَعْمًا بِسَهْلِ الْعَطَشِهَا وَبِشَرِّهِ وَأَنَا فَعَلْتُ ذَلِكَ وَجَعَلْتُ كَمَا فِي عَشْرِينَ فَصْلًا
 مَا فِي فِصْلِ الْعِزْلِ وَمَدْحِهِ فِي قُبْعِ الْهَوَى وَزَعْمِهِ وَجُمْلَةِ مَا رَأَى فِي لَاطِنِ الْحَكِيمِ
 فِي ذَلِكَ هُوَ فِي جُمْلَةٍ قُدِّمَتْ قَبْلَ ذَلِكَ عَوَاضِ النَّفْسِ الرَّدِّيَّةِ عَلَى أَنْفَادِهَا
 فِي تَعْرِفِ الْجَلِّ عِيُوبِ مُنْهَكِهِ فِي دَفْعِ الْهَيْشِ وَالْأَلْبِ فِي دَفْعِ الْهَيْشِ

وفي دفع الخبز في دفع النار المفرد من الغضب في اطراح اللذات
 في اطراح الخلق في دفع الفصل النار من الفخر والتمتع في ضرب العلم
 في دفع الشر في دفع الانتماء في الشرايب في دفع الاشهر في
 في دفع الوهم والعيب والمذهب في مقدار الاستباب والافناء والافاق
 في دفع المجاهد والمكلاجه على طلب الرب والمنار الدنياه والحق من مابعد
 الهوى وما يرى العقل في السيرة الفاضلة في دفع الخوف من الموت وهذا
 مبدأ الكلام في ذلك الفصل الأول في فصل العقل وملكه
 أقول الباري عز اسمه انما اعطانا العقل وجانابه لنساله ونبلغه من المنافع العاجلة
 والاجلة غايه ما في جوفه مثلنا نيله وبلغه وانه اعظم نعم الله عندنا وانفع الاشياء
 واجدا هل علينا فإعقل فضلنا على الحيوان غير الناطق في سسناها وذل لناها
 وملكناها وصرفناها في الوجوه العاجله منافعها علينا وعليها وبالعقل احذركنا
 جميع ما يرفعنا ويحسن ويكسب به عيشنا وفضل الى بختنا ومرا دنا فانا بالعقل
 احذركنا صناعة السفن واستعمالها حتى وصلنا بها الى ما ففعلنا بها وجا احونا
 والطب الذي فيه الكثير من مصالح اجسادنا وشارب الصناعات العاجله علينا
 النافعه لنا وبه احذركنا الاموز الغامضة العجينة من الخفيه المتورده عنا وبه
 عرفنا شكل الارض والملك وعظم الشمس والقمر وتاير اللواكب وابعادها وحكما
 وبه وصلنا الى معرفة الباري جل وعز الذي هو اعظم ما استندكنا وانفع ما لصقنا

ولا يظن فانه الشيء الذي لا مكان في الجاهلية البهايم والاطفال والحجابين ومنه
 الشيء الذي به تصور افعالنا العقلية قبل ظهورها للجسم فراها كان قد استنساها
 ثم يمثل افعالنا الجسدية وصورتها فظهرت لها مثلنا لها ومثلنا لها واذا كان
 هذا مقداره ومجمله وخطره وجلا لانه يفتضح علينا ان لا يحكم عن رتبته ولا يتركه عن
 دونه ولا يحمله وهو الحاكم محكومنا عليه ولا هو الزمان من مومنا ولا وهو
 المتبع تابع بل ترجع في الامور اليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه فمضيا عن
 المضاهية وصف فيها عن اضافته ولا مثلنا عليه الهوى الذي هو افقته ومكذبه
 والجليل يد عن شئيه ومجته وقصده واستقامته والمانع من لصيبه ^{الطفل} ال
 رشد وما فيه صلاح عواقب اموره بل يروضه ونذله وله ويحمله ويخبره على
 الوقوف عند اموره ونهييه فاننا اذا فعلنا ذلك صفا لنا غاية صفا يمدنا لنا
 غايه ملصقة وبلغ غايته ما قصد بلوغنا به وكما سعدا بما وهب لنا من غنايه
 الفصل الثاني في قمع الهوى ونحوه جملة ذراي افلاطن الحكيم
 في ذلك هو اما على اثر ذلك فاننا فاليون في الحب الروماني الذي غايته اصلاح الخلق
 النفس وموجز غايه الاجاز والفصير والميلاد الى المعلق بالكتب والمعلق في
 اصول علمية هذا الغرض كله فقولنا — انا قد صدقنا وقد من ذكروا العقل
 والهوى ما راينا انه جملة هذا الغرض كله بمنزلة المبداء ونحن متبعوه من اصول هذا
 الشأن باجلها واشرفها فقولنا ان اشرف الاصول واجلها واعونها على فهمها

كتابنا فيهم الذي في كل من دعوا اليه الصنيع في كثير من احوال ومزج في
 ذلك وتذبحها اليه فلان اول فصل الناصر على البهايم هو هذا المعنى ملكة الارادة **اطلاق**
 الفعل بعد الروية وذلك ان البهايم الغير المودبة واقفة عند ما تدعوها اليه الصنيع
 من ذلك علمه به غير منسجعه منه ولا مزوجة فيه فانك لا تجد بعيمه غير مودبة
 تمسك عن ان تروث او تتناول ما تعدي به مع حضوره وحاجتها اليه كما
 يجد الانسان تترك ذلك وتفرط طبعه عليه لمعاني غفلة تدعوه الى ذلك بل
 تأتي بها سابتغها عليه الطبع غير منسجعه منه ولا مخارة عليه وهذا المفاد
 ونحو من الفصل على البهيمه في رزم الطبع هو لاكثر الناس وان كان ذلك ناديا
 وتعلما الا انه عام شامل وقريب واضح بعنايه الطفل وبشوقه عليه ولا يحتاج الى
 الكلام فيه على ان هذا من الامم بفاصل اكثر او بونا بعيدا واما البلوغ من
 هذه الدرجات الى اقصى ما ينبغي في طبائع الانسان فلا يكاد يكمله الا الرجل الفيلسوف
 الفاضل ومفاد ان فضل الهوام من الناس على البهايم في رزم الطبع والملكة لله
 ان يكون فضل هذا الرجل على الهوام ونسبها يعلم ان من اراد ان يترقى في هذه الرتبة
 ويكمل هذه الفضيلة فليدأ من اصعبا شديدا ويحتاج الى لربط نفسه على محالة
 الهوى ومجاهدته ومخالفته ولان من الناس طبائعهم اخلافا كثيرا وبونا بعيدا
 صار يستعمل او يمتنع على البعض دون البعض من الامم كالبعض في الفصل
 بعض والطابع بعض الرذائل دون بعض واما مبتدئ في كبر كفة الكتاب هذه

المتنبه اني نعم الهوى ومخالفة اخلاص اجل هذه الطلوع والبرق فيها وكذا
 من جملة هذا الغرض محل الاستحسن التالي للبدا فاقول ان الهوى والطبع يدعوا
 ابدا الى اتباع اللذات المحضرم واشارتهما من غير فكر ولا روية في عاقبة مختار في
 ذلك وتبذلان اليه وان كان ذلك جالسا لالم من بعد وما نعام اللذة ما هو اضعف
 لما قدم منها وذلك انها لا يربك الا حائلها في استدلالها الذي هما فيه لا غش ولا
 لها الا طرح الممودى عنهما وقها ذلك كإثارة الفصل الرمد بجل عينيه وكل
 التمر واللبن في الشرب ومن اجل ذلك حتى على العاقل ان يزدعها ويقمعها ولا يطفئها
 الا بعد الشرب والنصر فما يصباه وعمل ذلك ويرنه ثم يتبع الارحج ليلاليم من
 حيث ظن انه يابند وخسر من حيث يحسن انه يربح فان دخلت عليه في هذا السيل
 والموازنة شبهة لم يطل الشهوة لكن يقم على زرعها ومنعها وذلك انك لا تبين
 ان يكون في اطلاقها من سوء العاقبة ما يلون ايلامه واجماله مؤونه اكثر من
 اجماله مؤونه الصبر على قمعها اضيافا مضاعفة فللجزم لا في منعها فان
 تكاف عند المؤونة اقلع ايضا على زرعها وذلك ان المرأة المحترمة اهول واشد
 من المنسطرة التي لا بد من حرعها على الامر الاكثر وليس يكفي هذا ضللا فدينغي
 ان تقمع هواه في كثير من احواله وان لم يزل ذلك عاقبة مكروهه ليرتفعه ويروضها
 على اجمال ذلك واعناده فكون ذلك عليها عند ما يرى من العواقب الرديئة
 اسهل ولا يمكن الشهوات منه وتسلطه عليه فان لها من الممكن في صبر

الطبيعة واللبنة لا تحتاج منه الى ان يترادفصل منكن بالقائمة انما فصلت بحالته كمثل
 مقاديرته ونفعي ان تعلم ان الموتور للشهوات المدمنين لها المنهمكين فيها صبر
 منها الى جبال بلندن بها ولا تنبعون مع ذلك تركها والنزوع عنها فان المدمنين
 لخصيان الفتا وشرب الخمر والسباع على انها من اقوى الشهوات واولها في
 الطباع لا يلدونها النذاع غير المدمنين فالانها تصبر عندهم منيرة حالة كل ذي حالة
 عندها عن الما لوقه المضل ولا يبتاهم الا فالدع عنها لانها قد صارت عندهم منيرة
 الشى الا صراري في العيش لا منيرة ما هو وصل وتترف ويدخل عليهم من اجها الفضيحة
 في دنهم ودينهم حتى يضطروا الى استعمال صنوف من الخيل والكناب الاموال بالعبور
 بالفسر وطرحها في المهالك فاذا هم قد شقوا من حيث قدروا الله وما اشبههم
 هذه الحال للخالط على من الساعي في اهلاكها كالجوانات المدمنة مما نصب
 لها في مصايد هاجتي اذا حصلت في المصيد لم تسل ما خدعت به ولا اطاف الخضر
 مما وقعت فيه هذا المقدار من قمع الشهوات وهو ان لا يطل منها الا ما علم ان عاقبه
 لا تجلب الما ولا ضرر بايوني على الله المصابة التي اصبحت في صدرها مما يراه
 ونقول به وتوجب حمل العيش عليه وركها اليه من كان من الفلاسفة لا يرى ان
 للفن حيدا بديها ويرى انها فذبت في الجسم الذي هي فيه فاما من
 يرى ان النفس ائنة وذات فليمة بذاتها وانها تعمل الجسم الذي لها منيرة
 الادلة والاله وانها لا فذبت فيه فيقولون من ذم الطباع ومجاراتها الهوى

قد روي في
 كتابه في
 الفقه والدين

ولا ينجس في ما هو الشئ من هذا الكبراجا وبرد لون وشقق من الشفاء في ليلتين في
 سلا سندا وحوهم حيل البهايم ويرون ان لهم في انباج الهوى وابتارة والميل مع اللذات
 والحب لها ولا تستغنى على ما قد فات منها واللام الحيوان للوعى ونبيل عواف شوى بعد
 مفارقات النفس الجسد كثر ويطول لها المما واستغنى وحشر فهو قد سندا - هو لا من
 هبة الانسان على انهم تها للشعل بالشهوات بالاستعمال العسر والروية من مضمر
 في ذلك عن الحيوان غير الناطق وذلك ان الهبة الواحدة تصب من لذات المأكول والمشرب
 والمكسح ما لا بصديه ولا يفذر عليه عدد كثير من الناس فاما جالها في شقوق
 الهم والاهم عنها وهناة عيشها وطيبه فذلك شئ لا صبه الانسان ولا يفذر على مثله
 منه وذلك انها من هذا المعنى في الغاية والنهاية فانما هي الهمة موت خيما منهم
 مضلة على ما كملها ومشرها قالوا فلو كانت اصابة الشهوات والميل مع دواعي الطباع
 هو الافضل لم يكن بحسنة الانسان ويعطاه ما هو احسن منه من الحيوان وفي خسر
 الانسان وهو افضل من الحيوان المات حظه من هذه الاشياء وتوفر الحيلة من
 الروية والفكرة ما يعلم منه ان الافضل استعمال النطق ونكسها لا الاستغنى
 ولا تضاد لدواعي الطباع قالوا ولين كان الافضل في اصابة اللذات والشهوات لكون
 من الطباع المنهى لذلك افضل من ليس له ذلك فان كان كذلك فالعقل والحج
 افضل من التائر لابل ومن الحيوان غير المات كله من الياق عز وجل اذ كان للبرق
 شهوة ولا لاه قالوا لعل بعض الناس ممن لا رياضة له ولا يروى في فخر في امثال

هَذَا الْمَقَامُ لَا يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَبْهَمَ تَصْنِيفُ مِنَ اللَّهِ أَكْثَرُ مَا يَصْنِيفُهُ النَّاسُ وَلَمْ يَجْعَلْ
عَلَيْكَ مَظَاهِرَ وَعَلَبَ مُنَازَعَاتِهِ وَمَلَكَ دِيَارَهُ وَاجْتَوَى عَلَى مَلَاكِنِهِ ثُمَّ جَلَسَ
مِنْ وَفْقِهِ ذَلِكَ لِلَّهِ وَاجْتَهَدَ فِي إِظْهَارِ جَمِيعِ زِينَتِهِ وَهَيْئَتِهِ حَتَّى يَبْلُغَ مِنْ ذَلِكَ عِلَالَةً
مَا تَمَكَّنَ النَّاسُ بِلُغْوِهِمْ مَقُولَ ابْنِ النَّدَاذِ الْبَهِيمَةِ مِنَ النَّدَاذِ هَذَا أَهْلُ لَهُ عِنْدَهُ
مُقَدَّرَ وَاهِ الْبَهْمَةِ فَسَبَّهَ فَلْيُطْعِمْ قَابِلُ هَذَا أَنَّ اللَّهَ وَنَفْسَانَهَا لَيْسَ بِكَوْنٍ بِإِضَافَةٍ بَعْضُهَا
إِلَى بَعْضٍ بَلْ بِالْإِضَافَةِ إِلَى مُقَدَّرِ الْحَاجَةِ الْبَهَائِيَّةِ مَنْ لَا يَصِلُ حَالَهُ إِلَّا الْآلِفُ دَبَّارُ
أَنْ أُعْطِيَ مِنْهَا مَسْعَ مَائِهِ وَتُسَعِّدُ تَسْعِينَ بِنَارًا لَمْ يَتِمَّ لَهُ صَلَاحُ حَالَتِهِ لَكَ مِنْ كَانَ
يَصْلَحُ حَالَتُهُ الدَّارُ الْوَاحِدَةُ لَمْ يَصْلَحْ حَالَتُهُ بِإِصَابَتِهِ ذَلِكَ الدَّارُ الْوَاحِدَةُ عَلَى أَنَّ الْوَاحِدَ
فَدَا عَلَى إِضَافَةٍ هَذَا فَلَمْ يَكُنْ صَلَاحُ حَالَتِهِ وَالْبَهِيمَةُ إِذَا قَوَّضَتْ عَلَى مَا تَدْعُوهَا إِلَيْهِ الصَّلَاةُ
كَأَنَّ النَّدَاذِهَا بِذَلِكَ وَلَا يَضُرُّهَا وَلَا يُلْغُو مَا وَرَدَ ذَلِكَ إِذَا كَانَ لَا يَحْظُرُهَا
بِالِشَّيْءِ عَلَى الرَّبِّهِ فَصَلِّ اللَّهُ أَبَدًا عَلَى كُلِّ كَالٍ وَذَلِكَ أَنَّهُ لَيْسَ وَلَا وَاحِدٌ مِنَ النَّاسِ
يَقْدِرُ أَنْ يَبْلُغَ كُلَّ أَمَانِيَةٍ وَشَهَوَاتِهِ لِأَنَّهُ نَفْسُهُ لَمَّا كَانَتْ نَفْسًا مُفَكَّرَةً مِنْ وَهْمٍ مُنْصَوَّرَةٍ
لِلْغَايِبِ عَنْهُ وَكُلٌّ فِي طَبَاعَتِهَا أَنْ لَا يَكُونَ لَدَى كَالٍ كَالٍ بَنَةً إِلَّا وَتَكُونُ كَالَتِهَا فِي الْمُنَازَعَةِ
إِلَى الْأَفْضَلِ لِأَخْلَاقِهِ فِي كَالِهِ مِنَ الْأَحْوَالِ مِنَ الشَّوْقِ وَالنَّظْلِعِ إِلَى مَالٍ تَجُوهٍ وَالْخَوْفِ وَالْإِشْقَاقِ
عَلَى مَا فَجَّرَتْهُ فَلَا تَزَالُ فِي تَحْيِيرِ لَدُنْهَا وَشَهَوَاتِهَا فَإِنْ آتَانَا لَوْ مَلَكَ بَصِيفُ الدُّنْيَا
لَنَارَعَنَاهُ إِلَى النَّبَاطِ مِنْهَا وَاشْفَقْتُ وَخَافْتُ مِنْ قُلْتِ مَا حَصَلَ لَهُ مِنْهَا وَلَوْ مَلَكَ الْأَرْضُ
بِاسْتِغْنَاهُ الشَّيْءَ دَوَامَ الصِّحَّةِ وَالْخُلُودِ وَتَطَلَّعْتُ نَفْسُهُ إِلَى عِلْمِ خَبَرِ جَمِيعِ مَا فِي السَّمَاءِ

والذين وفدوا على بعض الملوك البطاركة الذين انكسرت عندهم خلائعهم الجنية
 وعظم ما فيها من النعيم مع الخارج فقال اما انافاني احصل كل هذا النعيم
 واشتمت اذ فكرت باني منزه فها هو له المفضل عليه والمحسن اليه فمتى يتم
 النذاز هذا واعتباطه عما هو فيه وهل المقيض عنده الا الهابيم من حري مجرأها
 كما قال الشاعر وهل ينعم الا سعيه فخلد قليل الهوم ما يست باو حلا
 وهذه العصابة من الفلسفة ومن جرى مجراها ترقاع من الهوى ومخالفة بل من
 الهانده واما منه الى امر عظيم جدا حتى انها لا تبال من الما ادم والمشارب الافوا
 وبلغه ولا تفي مالا ولا عقارا ولا دارا وربما اقدم المومل منهم في هذا الرأى على
 اغتراب الناس والكل منهم ولزوم المواضع الواثمة وبها وجوه خجوز لصحة رأيهم من
 الاشياء الحاضرة المشاهدة فاما ما خجوز به من احوال النفس بعد مفارقتها للبدن
 فان الكلام فيه جاوز مقدار هذا الكتاب في شرفه وطوله وعرضه اما في شرفه
 فلانه بحث فيه عن النفس ما هي ومع الجسم ولم تفانقه وما يكون حالها بعد
 مفارقتها واما في طوله فلان شئ واحد من هذه الحوثر يحتاج في قصيره وحكاية
 الى اضعاف اضعاف ما في هذا الكتاب من الكلام واما في عرضه فلان قصد
 هذا الباحث هو صلاح حال النفس بعد مفارقتها للجسد وان كان قد عرض فيه
 ما شئت ان الكلام اكثر صلاح الاطراف ولا بأس ان يكثر من جملة وجبة من
 غير احتياج لهم او عليهم بقصد من مطامع الدنيا التي تمل منها بعض عابثيها

فكنا

ان غدر منه

في كل واحد من القوى عليه وقولنا ان اقل من شمس الفلاسفة وعظمها بوزن الذي
 بالانسان بل انه اقل من شمس اجدها النفس الناطقة الالهية والآخرى تسمى النفس
 الغضبية والجوانية والآخرى تسمى النفس النباتية النامية والشهوانية بوزن
 النفس النباتية والغضبية انما كونها من اجل النفس الناطقة اما النباتية فلغذاء
 الجسم الذي هو النفس الناطقة منزلة الى واداة اذ ليس هو من صميمه باق غير
 متجلى بل هو من جوهر يتجلى لا يبقى الا بان يتخلف فيه بدلا من الجلال منه واما
 الغضبية فلمستغنية بها النفس الناطقة على قمع النفس الشهوانية ومنعها من ان
 تشغل النفس الناطقة بكثرة شهواتها عن استعمال نطقها الذي اذا استعملته
 كالأذن فذلك تخلصها من الجسم المشبكة به وليس لها بين النفس النباتية
 والغضبية عند جوهر خاص ينفى عن ذلك الجسم كجوهر النفس الناطقة بل
 اجلاها وهي الغضبية هي جملة مزاج القلب والآخرى وهي الشهوانية هي جملة
 مزاج الكبد اما جملة مزاج الدماغ فانها عند اقل الاله واداة تستعملها النفس
 الناطقة فالاعتناء والقوة والشوق لان من الكبد والآخرى مزاج القلب
 واما الجسم والحيكة لا يناديه والنحل والفكر والذكر فمن الدماغ لا على ان
 ذلك من خاصية ومزاجه بل من الجوهر الجليل فيه المستعمل على طريق استعمال
 الاله واداة الا انه اقرب الالات والادوات الى هذا القابل ودرى لجهده
 الالات والطب الجسداني وهو الطب المعروف وبالطب الروحاني المعروف

وهو الاقناع بالجمع والبرهان في تقدير افعال هذه النور لا تضر عما ارتد بها خلا
 نمازة والمفصّل في فعل النفس النابتة ان لا تضر ولا تضر ولا تضر بالكمية والكيفية الخ
 اليها جمل الجسد وافرطها ان يعدي ذلك ويجاوزه حتى لحسب الجسد فوق ما
 يحتاج اليه ويعرف في الذات والشهوات وهو تفصيل في فعل النفس الغضبية ان لا يكون عليها
 من الحمية والافسدة والجدة ما يمكنها ان تترقرق في الشهوات في حال اشتباها حتى
 تحول دونها ودون شهواتها وافرطها ان يكثرفها الكبر وحب الغلبة حتى تروم
 قهر الناس وشايفه اجوار ولا يكون لها هم الا الاشغلا والغلبة كلها التي كان عليها
 الاستعداد الملك وهو تفصيل في النفس الناطقة ان لا تخطئ بها الاستغراب هذا
 العالم واستنكاره والفكر فيه والتعجب منه والمطلع والشوق الى معرفته جميع
 ما فيه وخاصة علم جديد الذي هو فيه وهسته وعابنه بعد موته فان لم يستعز
 واستغرب هذا العالم ولم يعجب من هسته ولم يتطلع نف الى معرفته جميع ما فيه
 ولم يهتم ويعني بعرف ما يؤول اليه الحال بعد الموت فصبة من النور نصيب
 اليها لم لا بالحقاش والجنان والجنار التي لا تضر ولا تضر ولا تضر ان
 قبله وتحوذ عليه الفكر في هذه الاشياء ما يحتاج لاملا النفس الشهابية
 ان ينال من الغلو وما به يصلح الجنة من النور وغيره من حاج اليه في بيان ارج الوفا
 على حكمة البينة لكم بحيث ويطلع وجهه غاية الجهد ويقتلوه في هذه المعاني والوصول
 اليها في مياض افصر من الزمان الذي لا يمكن بلوغها الا فيه ففد جند يزلج في الجسد

جميع في الاستواء من السواد اقرى والمائل نحو ليل او نغوته مما طلب من حيث قد سرعه
 الظفر وبكى ان المدة التي قد جعلت لفا هذا الجسد المجلل الفا سيد الجبال
 التي يمكن النفس استعمالها فما يحتاج اليه صلاح امرها بعد مفارقتها وهي المدة
 التي من حين يولد الانسان الى الحرام وبذل مدة يعني فيها كل واحد ولو كان البلد
 الناس بعد ان لا يضرب عن الفكر والنظر البتة بالنظر الى المعاني التي ذكرتها
 انها نفس الناطقة بان يراد هذا الجسد والعلم الجسداني وبشأنه
 وبطلان النفس الحساسة مادامت متعلقة بشيء منه لم تزل في احوال موزونة مملوءة
 من اجل تداول اللون والفت واما ما لا يحرك الموت بل يشنق الى مفارقتها والخلع
 منه ونرى انه متى كانت مظلوفة النفس الحساسة للجسد الذي هي فيه وقد اكتست
 هذه المعاني واعقد لها سائر في عالمها ولم تشنق الى التعلق بشيء من الجسيم بعد ذلك
 البتة وضمت بذاتها حية ناطقة غير ماثورة والامة مغيبية موضعها ومكانها
 واما الجلاء والنظر فلها في ذاتها واما بعد هلم الا لم فليعد لها عن اللون والفتاد
 واما اغباطها بمكانها وعلمها فاكسبته من كماله الجسيم واللون في العالم الجسداني
 وانه متى كانت مفارقتها للجسد وهي لم تكسب هذه المعاني ولم تعرف العالم الجسداني
 حق بمعرفته بل كانت تشنق اليه وخرص على اللون فيه لم تخرج مكانها ولم تزل
 منطقة بشيء منه ولم تزل لتداول اللون والفتاد للجسد الذي هي فيه في الامة
 متصلة متراجفة وهووم مجرم مؤذيه فهذا جملة من راي افلاطون وقرينيه

المتلى المناه ونجد مما من رآه رأينا الا موحى رقم الهوى والشهوات فلا تطلق الهوى
 وامراجها فمر الهوى وزدغه واجت في كل رأي وعند كل عاقل وفي كل دين فندبغى
 للعاقل ان يلاحظ هذه المعاني بعين عقله ويحيطها من هذه وباله وان هو ان يكتب من هذا
 الكتاب على الرتب والمنزل في هذا الباب فلا اقل من ان يخلق ولو باحتسب المنزلة منه وهو
 زاي من رأى زمر الهوى بمقدار ما لا يجلب عليه صراعا جلاد نبوت فانهم وان تجرعه في مرة
 اموزه من زمر الهوى وقمعه مرارة وبشاعة فسيحبه ان ذلتها جلاوة ولذا ان يغيب بها
 ويغيب شرويه وارثاخذ عندها مع ان المؤونة في اجتمالى مغالبه الهوى وقع الشهوات تنحف
 منه بالاعباد ولا سيما اذا كان ذلك على تدرج بل يهود منه وبأخذها أولا أولا
 بمنع الشيز من الشهوات وترك بعض ما بهوى لما بوجه العفا والرأى ثم يروم من ذلك
 ما هو لك حتى يصير ذلك فيه مقارنا للخلق والعبادة وبذلك فست الشهواتية وبعناد
 الافساد للنفس الناطقة ثم نودا ذلك ونشأ له عند شرويه بالعواقب العبد عليه من زمر
 الهوى وانفاسه بوابه وخلفه ويبياسه اموره يملو مدخ الناس على ذلك ويستافهم الى
 مثل حاله **الفصل الثالث** في جملة فدمت قبل ذكر عوارض النفس الرذيلة على انظرها
 اما وقد حسن الما ياتي بعد كلامنا استه وذكرنا اعظم الاصول في ذلك عما وعليه مقوية
 فاننا ذكرنا من عوارض النفس الرذيلة والمثلطف لاصلاحها ما يكون قاسا ومثالا لما لم نذكره
 منها ونحري لاختصاره والبخار ما امكن في الكلام فيها اذ قد منا الشبب الاعظم والجملة
 الكبرى التي منها يستقى وعليها يبنى جميع وجوه التلطف لاصلاح ما رذد وبين الاخلاق

حتى انه لو لم يزد ولا ينقص منها بكلام خصص بل الغفل ولم يزد كثرة بل كان في الخط و
 المشاك بالاصل الاول اعنا وكما لا صلاحا وذاك ان جملها مما يدعوا اليه الهوى ويحل عليه
 الشهوات فمدح هذين وحفظهما ما منع الفتك والهلاك بما الا انا على حالنا كرون
 من ذلك ما نرى ان ذكره اوجب والزم واعون على بلوغ غرض كتابنا هذا وانه التوفيق
 وبه تشجيعنا به نل الشدي للصواب في انفسهم ولا يغني عن تعريف الرجل
 محبوب نفسه . . . من اجل ان كل واحد منا لا يمكنه الهوى كسبه منه لنفسه
 واستصوابا باليه واستحقاقا لافعاله ان ينصرف عن الغفل الخالصه المحضه الى خلافه
 وسرته لا يكاد يستبين ما فيه من المحاب والضارب الذميه وتي لم يستبين ذلك
 ويعرف فلم يفلح عنه اذ ليس يشغره ضلالتا عن ربه فقهه ويعمل في الافعال عنه فينغي ان
 يستند الرجل امره في هذا الباب الى العقل عاقل كثير الزوم له والدين معه
 يتضرع اليه ويؤكد عليه ان خبره بكل ما يعرفه فيه من المحاب وعلمه ان خلده
 لاشياء اليه واقعا عنده وان له لمة عليه منه تعظم في ذلك والنكر ويكره وسيله
 ان لا يتحبه ولا يخالطه في ذلك ويعلم انه متى فعل وصنع في شيء منه فقد
 اساء اليه وغشاه واستوجب منه اللامه عليه فلا الرجل المشرف بعلمه وخبره
 ما فيه وما ظهر بان لمة لم يظهر له اعلمنا ولا غفل لا بل اظهر له شرودا مما سمع منه
 وشوقا الى السلام بسمع منه وان رآه في حال ما قد كتمه شيا استحياء منه او قسرت
 في العجازه عن تقييد ذلك او حجبته لامة على ذلك واظهر له لغنا ما به واعلم انه

لاحت ذلك منه وذو يولد الا التهرج واعلامه من اهل على وجهه فان وجد
 حاله اخرى فغزاد واسرف في سماع شيء رآه منه ومجسسه لم يقضيه ذلك بل حمد عليه
 واظهر له بسر او سرور اماراه منه ونبغي ان يجد سؤال هذا المشرف عليه جالا
 بعد الى فان الاخلاق والضرائب الردييه قد حدثت بعد ان لم تكن ينبغي له ان ينحصر
 وخشيت ما نقول فيه جزائه ومعاملوه واخوانه وبما ذا يمدحونه وبما ذا يعيبونه
 فان الرجل اذا سلك في هذا المعنى هذا المسلك لم يترك على شيء من غيوبه وان قل
 وخفي فان وقع واسف لمعدو منافع محبت لاظهار متساويه ومغايبه لم يشهدك
 من قبله معرفة غيوبه وفقط بل اضطر والى الى الافلاح عنها ان كان ممن نفسه عند
 نفسه مفاد وممن يحب ان يكون خيرا فاضلا وقد كتب جالسوني في هذا المعنى كتابا
 جعل رشيما في ان لم يخار يستفيعون بعد ايام فذكر فيه منافع كثيرة صارت اليه من اجل
 عدو كان له وكتب ايضا في تعريف الرجل محبوب نفسه مقالته قد ذكرنا في كتابنا وجمالها
 لها عنا وقد ذكرنا من هذا الباب كفايه وبلاغ ومن لم يتعلم لم يزل كالفدح مقوما
 مفسدا **باب** الخائس في العشق والالف وخلة من الكلام في
 الله واما الرجال المذكورون الكتاب اهتم ولا شرف فانهم يعيدون من هذه البلية
 من نفس طباعهم وغرابهم وذلك انه لا شيء اشد على امثال هؤلاء من الندل والخس
 ولا استكانه واظهار الفاقة والحاجة واجمال الخبي ولا شطالة فهم اذا فكر في مثل
 ما يلزم العشاق وهذه المجلاني نفرو منه وبما برؤعه وان يلوا به وكذلك

الذين يلزمهم اشتغال وهموم بلغة اضطرية دناوية وادينية فاما الحسنون من
 الرجال والعقول والفراغ والمتفنون والمثورون للشهوات الذين لا بهم شواها ولا
 يدعين من الدنيا الا اصابها ويرول فونها اشقا وما لم يقدرو عليه منها حنة
 وشقا فلا يكادون يخلصون من هذه البلية لا سيما ان اكثر النظر في قصص العشاق
 وزواجر الشعير الرقيق الغزل من الشعر وسماع النحي من الجاني والقي فلفل الان
 في الاجزاء من هذا العارض والنسبة على محالته ومكانه بقدر ما يلزم بعض
 كائنات هذا وقد تم قبل ذلك كلاما فاعلمنا على بلوغ غرض ما مر في هذا الكتاب
 وما يلحق بعده وهو الكلام في الله فقول ان الله ليس بشي شئى اعلاه ما اخرج
 المودى عن حاله الى حاله تلك التي كان عليها كرجل خرج من موضع كيم فليل
 الى محله ثم سار في شمس صفيه حتى سته اجرت ثم عاد الى مكانه اذ فانه لا يزال
 يستلذذ ذلك المكان حتى يعود بدنه الى حاله الاولى ثم يعقد ذلك الاستلذاد مع
 عود بدنه الى الحال الاولى وتكون شدة اللذات بهذا المكان مفذارة شدة اللذات
 وشرع هذا المكان في تبرده وبهذا المعنى حاله فلا تستعجبون الله فان
 هذا الذي عنده هو انها رجوع الى الحال الطبيعية ولا ان الاذى والخروج عن الطبيعة
 ربما حدث قليلا قليلا في زمان طويل ثم حدث بعقبه رجوع الطبيعة دفعة
 في زمان قصير صار في مثل هذا الحال نفوسا الجهن بالموذى وتضاعفت بالاجتماع
 بالرجوع الى الطبيعة فسمى هذه الحال لذة ويضرب بها من لا رباسته له انها فاجدة

من غير اذنى بقدرتها وتصورها محضة مفترقة خالصة بربيه من الاخرى ولدت الى حاله
الحقيقه كذلك بل ليس ممكن ان يكون لذاته الاممذار ما فدمها من اذى الخروج عن الصبيحه
فانه ممقدار اذى الجوع والعطش يكون الا لتداذ بالهضم والشراب حتى اذا عاد الجائع
والعطشان الى حاله الاولى لم يكن شيء يلبغ في عذابه واذا من اعزاهه على تناولها بعد
ان كانا الا شياعنده واجتيا اليه ولذلك الحال في سائر الملائه فان هذا الجد الجمل
قد رملها ويحبو عليها الا ان فكلما احتاج في تبين ذلك منه الى كلام احق والطف اطول
من هذا وقد شرحنا ذلك في مقال كبرها في مهابته اللز في هذا القدر الذي ذكرنا
ها هنا كفايه لما احتاج اليه واكثر المالمين مع الله والمفادين لها هم الذين لم يعرفوها
على الحقيقه ولم يتصوروا منها الا الحاله الثانيه اعني التي من بسلا انفسا فعل المودى
الى اشتغال الجوع الى الحاله الاولى ومن اجل ذلك اجبوا ومنوا ان لا يخطوا في
حاله منها ولم يعلموا ان ذلك غير ممكن لانها حاله لا يكون ولا تعرف الا بعد دفع العمل
لها واقله الذي يتصورها العشاق وسائر من كلف شيء واغرم به كالعشاق
التراسر والتملك وسائر الامور التي تقرب ويتكلم فيها من نفوس بعض الناس حتى لا
تتموا الا اصابته ولا يرون الصبر الامع بلها عند تصورهم بل يرادهم عليه مجازة
للفردا جده وذلك انهم لما يتصورون اصابه المطلوب ونبله مع عظيم ذلك فليستهم
من غير ان يخطر ببالهم الحاله الاولى التي هي الطريق المشاك الى نيل مطلوبهم ولو نظروا في
وهو من هذا الطريق وخشونه وصعوبه ومخاطره ونهاوبه ومهالجه لا رمتا

جلا وصغر ما عظم عندكم في هبت ما تحتاجون الى مقاساته ومكادجه واذ قد ذكرنا
 جملة ما فيه الله ولو ضحنا من ان عظم من تصورها تحضة بزيه من الالم والاخرى فانا على ذلك
 الى كلامنا ومبهمون على مساوي هذا الجارض اعني العشق وخساسته فقولوا
 ان العشق تجاوز من حد البهايم فعدم ملكه النفس وزعم الهوى وفي الانبياء للشهوات
 وذلك انهم لم يرضوا ان يصبوا هذه الشهوة اعني لذة الباطنة على انها من اسمع الشهوات
 وافصحها عند النفس الناطقة التي هي الانسان على الحقيقة من اى موضع تمسك اصابتها
 حتى ارادوها من موضع ما فصبوا شهوة الى شهوة وركبوا شهوة على شهوة وانفلا ووذلو
 للهوى حلا على ذلك وازدادوا له عبودية الى عبودية والبهيمة لا يضر من هذا الباب الى
 هذا الحد ولا يبلغوا لحيثما نصيب منه بقدر ما لها في الطبع فما نطرح به عنها الم انود
 المهيبة لها عليه ثم يصير الى الراحة الكاملة منه وهو الم يقتصر على المقدار البهيمي من
 الانبياء للطباع ولو استعانوا بالعقل الذي فضله الله به على البهيم ولعظام لياه لرواه
 مساوي الهوى ويزنوه ويملكه في التشايق على لطيف الشهوات وجفها والخيل لها والنور
 فهاجرت لهم ان لا يبلغوا لها غايه ولا يصبوا منها الى راجع ولا يزالوا ما ذن بكثرة البوا
 عليها ومخير من على الفات منهل وغير مختصين ولا راضين لترويع انفسهم عنها وتعلق
 امانهم بما فوقها وما لانها به له منها بما نالوه ايضا وقد روا عليه منها ونقول ايضا
 ان العشق مع طعنهم للهوى وانهم للهوى وتعذرهم لما جرت من حيث يكون انهم يفرجون
 ويلبثون من حيث يكون انهم يملكون وذلك لانهم لا سائل من ملائمتهم شيئا واسلوا

إليه الأبطال يستهم الغم والحمد يخدمهم ويبلغ اليهم وورعهم نزالوا من خلك في كرت
 مضيقه وغضيبه من غير نيل مطلوبته والكثير منهم صبروا واهم الغم والمهز
 وفقد العذا إلى الجنون والوسواس وإلى البق والذبول فلذا هم قد وقوا من محائل الله وشباها
 في الهدى والمكره وادتهم عوافها إلى غاية الشقرة والمهكة فاما الذين طنوا بهم بنالوا
 لذة العيش كلاً وصبوهم من ملكوه وفقد روعه قد غلظوا وخطوا خطايا ذاك
 أن الله انما نزلنا اذ انزلت بمفاتيح الموذى الماعث عليها الداعي اليها ومن ملك شيئاً
 وفقد عليه ضعف فيه هذا الباعث الداعي وهذا سكن شريعاً وقد قيل قولاً حقاً
 صادقاً أن كل موجود مملوك وكل ممنوع مطلوب ونقول أيضاً أن مفارقة
 المحبوب أمر لا بد منه اضطراراً بالموت وان شئنا من شأبه حوادث الدنيا وعوارضها
 الرديئة المبددة المشبه المفرقة بين اللاحقة وإذا كان لا بد من اساعة هذه الغصة وتخرج
 هذه المرارة فان نفد بها والراحه منها اصلح من تأخيرها والانشغال بها لان ما لا بد من
 وقوعه متى قدم رشح موطنه الخوف منه مدة تأخيره وإضافاً فان منع النفس ومحبتها
 قبل ان يستحكم حبه وبرشح فيها يستعمل عليها ابتر فاشهل وإيضاً فان العشق من اقصر
 إليه لاف عشر النروع عنه والخروج منه وإن يلبه الالف ليست بدول يلبه
 العشق بل القول قابل انه اكد وبلغ منه لم يكن مخاطباً في قصر مدة العشق وقيل
 فمطلقاً المحبوب كل احدى الاغاليه ونجاونه الالف فالواجب في حكم المحب
 من هذا الباب أيضاً الجمانه في منع النفس وزمها عن العشق قبل وقوعها فيه وفعلها

الطابع الرقيقه والذهيل اللصفه وأنه يدعو إلى التظافير والمباقة والرنه والهزه وشيعة
 هذا ونحوه من كلامهم بالعزلة من الشعر المبلغ في هذا المعنى فيجوز من عشر والادباء
 والشعر والنساء والروايات وتكونهم إلى الابداعات الله عليهم ونحن نقول
 أن رقة الطبع ولطافة الذهن وصغابه بعل أن يعتبر أن يشارف أصحابها على الأمور الغامضة
 البعيدة والعلوم اللحيقة الدقيقة وتبين الاشياء المشككة المثبتة واستخراج الصلوات
 المحببة النافعة ونحن نجد هذه الأمور مع الفلاسفة ونرى القسوس لا ينادون
 اغنياء أكثر أجلف الأعراب والاراد ولا علاج ولا نباط وجد أيضاً من الأمور العامة
 الكلي أنه ليست أمة من الأمم أدق فطنة وأظهر حكمة من اليونانيين وجد القسوس في علمهم
 أقل مما في جملة سائر الأمم كثيراً وهذا يوجب ضيقاً ادعوه لغير أنه يوجب أن يكون
 العيش انما يحد أصحاب الطابع الغليظة ولا ذهان البليدة ومن قل فكره ونظم ورو
 وبأدنى إلى الهجوم على ما دغنه البهف ومالت إليه شهوة واستأججهم بكثرة
 من عشر والادباء والشعر والنساء والروايات فأنافون أن الشرف والرياسة والشعر
 كالفصاحة ليست مما يوجب أبدأ الامع كمال العقل والحكمة وإذا كان كذلك
 أمكن أن يكون الشاق من هؤلاء من أهل القصر في عقولهم وحكمتهم وهو لا يقوم
 بحسبهم وزعمهم فيستبون أن العلم والحكمة انما هي النجى والشعر والفصاحة والبلاغة
 ينبغي أن لا يكون لا يبدون ولا واجر من هذه حكمة ولا الجاذبة في حكامهم
 عندهم من عرف شروط البرهان وقوانينه واشتدك وبلغ من العلم الرياضي والطبعي

وَالْإِلَهَ الْأَلَهِيَّةَ مَعْلُومَةً فِي شَيْءٍ لَا يَلُوغُهُ وَلَهُدْ شَهَادَةُ ذَاتِ يَوْمٍ رَجُلَانِ
 يُحْذِرُهُمْ عِنْدَ بَعْضِ شَاخِصَاتِ بَدَنِهِ السَّلَامُ وَكَانَ هَذَا الشَّيْخُ لَهُ مَعَ فَلْسَفَتِهِ خَطَاوًا وَافِرًا
 مِنَ الْمَعْرِفَةِ بِالْخَبَرِ وَالشَّيْءِ وَاللَّغَةِ وَهُوَ جَارِيَةٌ وَبُشْدُخٌ وَتَبْدُخٌ وَشَحْخٌ فِي ذَلِكَ
 وَبُخْتٌ وَبُخْلُغٌ فِي مَدْحِ أَهْلِ صُنَاعَتِهِ وَبَرْدٌ لَمْ يَتَوَقَّعْهُ وَالْمَشْخُفُ ذَلِكَ خَبْلُهُ
 مَعْرِفَتُهُ سُبْحَانَهُ وَعَجَبُهُ وَيَسْمَعُ إِلَى حَتَّى أَنْ قَالَ فَمَا قَالَ هَذَا اللَّهُمَّ هُوَ الْإِلَهُ وَمَا سِوَاهُ
 بِحُجَّةٍ فَقَالَ لَهُ الشَّيْخُ يَا هَذَا عِلْمٌ مِنْ لَا يَلِمُ لَهُ بَفَرْحٍ بِهِ مِنْ لَا عَقْلَ لَهُ ثُمَّ أَجْلَى عَلَى تَعَالٍ سَبَلٍ
 فَتَأْهَذَا عَنْ شَيْءٍ مِنْ مَبَادِي الْعُلُومِ لِاضْطِرَارِهِ فَإِنَّهُ يَرَى أَنَّ مِنْ قَهْرٍ فِي اللُّغَةِ امْكُنْهُ لِحُجَّةِ
 عَنْ جَمِيعِ مَا يُسْأَلُ عَنْهُ صُلَّتْ لَهُ أَخْبَرُ فِي عَنِ الْعُلُومِ اضْطِرَارِيَّةٌ هِيَ أَمُّ اصطلاحية فَبَادَتْ
 فَقَالَ الْعُلُومُ كُلُّهَا اصطلاحية وَذَلِكَ أَنَّهُ فَمَا كَانَ سَمِعَ اصْطِلَاحًا يُعْبَرُونَ هَذَا بِالصَّاحَةِ
 بِأَنَّ عَلَيْهِمْ اصطلاحية فَوَاجِبٌ أَنْ يُعْبَرُ بِمِثْلِ مَا عَابُوا بِهِ جَهْلَانَهُ بِمَا لَهُمْ دُونَهُ فِي هَذَا
 الْبَابِ فَقُلْتُ لَهُ فَمِنْ أَيْنَ عِلْمُ أَنَّ الْفَرْقَ نَكْتَفِي لِبَلَّةٍ كَرَى وَكَذَى وَأَنْ السُّمُومُ يَلْطَقُ الْبَطْلُ
 مَتَى اخْتَرُوا أَنَّ الْمَرْدَ اسْتَحْبَبَ يَذْهَبُ بِمُحْمُودِهِ وَالْخَلْقُ مَتَى تُخْجَرُ وَطَرَحَ فَمَا عَمَّا صَحَّحَ بِأَنَّ ذَلِكَ
 مِنْ اصطلاح النَّاسِ عَلَيْهِ فَقَالَ لَا فُلْتُ فَمِنْ أَيْنَ عِلْمُ ذَلِكَ فَمِنْ أَيْنَ أَنْ تَعْبَلُ بَيْنَ عَمَلِهِ
 لِحُجَّةٍ ثُمَّ قَالَ لِي أَقُولُ أَنَّهُ كُلُّهَا اضْطِرَارِيَّةٌ فَقُلْتُ لَهُ خَيْرٌ لِي مِنْ عِلْمِ أَنَّ الْمَرْدَ بِالْمَرْدِ
 لِلْفَرْقِ مِنْ فَوْجٍ وَأَنَّ الْمَرْدَ بِالْمَرْدِ الْمُضَافُ مِنْ صُوبِ أَعْلَى الْمَرْدِ اضْطِرَارِيَّةٌ بِطَبِيعَتِهَا أَمَّا شَيْءٌ
 مَصْطَلَحٌ بِاجْتِمَاعِ بَعْضِ النَّاسِ دُونَ بَعْضٍ فَلَيْسَ بِشَايِرٍ وَمِنْ هَذَا أَنْ تَرَى أَنَّ الْمَرْدَ بِطَبِيعَتِهِ
 فَلَا كَانَ حُجَّةً مِنْ اسْتِثْنَائِهِ وَأَقْبَلْتُ لَهُ بِهِ بِقِيَّتِهَا وَتَقَابُلِهَا مَعَ اسْتِثْنَائِهِ وَتَقَابُلِهَا مَعَ اسْتِثْنَائِهِ

وأقبل الشيخ من ضحكك ويقول لم أدرك ما أنتي طعم العلم الذي هو علمنا ذكرت ذلك من
 هذه القصة ما ذكرت لتكون انضمام مع بعض المنبهات والدواعي الى الامور الاصل لا لغيرنا
 غرض في هذا الكتاب لذلك ولشأننا قصد بمسرى كلامنا هذا من الاستظهار والاستشك
 لجميع من غنى بالجهود والعريه واشغل بهما واحد منهما فان منهم من قد جمع الله له الى ذلك
 حضا وافر من العلوم بل المجال من هو لا البرون ان علما موجودا شواها ولا ان احدا
 يشيخ ان يسمي عالما الا بها وقد بقي علينا من حجاج القوم شيء لم نقل فشيء وهو ارجاءهم
 لخبير الحسن بلا سبيل عليهم السلام وما بلوا به منه مقول انه ليس من احد يشيخه ان
 بعد العشر متقية من مناقب الانبياء ولا فضيلة من فضائلهم ولا انه شيء اثره واستحقاقه
 بل انما بعد هفوة وزلة من هفواتهم ولا ثم واذ كان ذلك كذلك فليس الحسنة و
 نزيهه بمدحه وتوحيده لم وجه تبه لانهما ينبغي لنا ان نختار فتننا وبغتها من افعال
 الرجال انما ينبغي انما رضوه لافهم واستحقاقه لها واحوان نفسيهم فيها لا على
 هفواتهم وزلة ثم وما نايوم منه وندمو عليه وود وان لا يكون ذلك جركا عليهم وكل
 منهم وانما قولهم ان العيش يدعو الى الطهارة والبساطة والهدوء والزينة فابصنع بحال
 الجسد مع قبح النفس وهل يحتاج الى الجمال الجسد الى وجهه فيمالا الفتا والحسن
 الرتبة ونقال ان جلاد عابض للجسم الى منزله وكان كل شيء من آله منزله على غايه
 سرور والحسن وكل الرجل في نفسه في ما يباح به والقلوب والقدرة فقال ان ذلك
 الحكيم تأمل كائ في منزله كما به يصدق على الرجل نفسه فلما استشاط وخصب من ذلك

قال له لا غضب فاني تأملت جميع ما في من العلم ارفيه شي استمع ودار في انفسك
 فحفظتها موضعاً لمصطفى استحقاق منها كذلك وقال ان ذلك الرجل استحق بعد ذلك
 بما كان فيه وجرى على العلم والاعمال ولاست اخذ ذكرنا من كلامنا الالف فاشا
 قابلون في ما بينه والاحتراس منه بعض القول فاقول ان الالف وهو ما يحدث
 في النفس من طول الصبر من كثرة مفارقة المحبوب وهي ايضا بليغ عليه نبي وزداد
 على الايام ولا تحس بها الا عند مفارقه المحبوب ثم يظهر منها جند دفعه امر مؤخر
 مؤلم للنفس جلا وهذا العارض يعرض للبهايل الا انه في بعضها لو كد منه في بعض والاحتراس
 منه يكون بالعرض لمفارقة المحبوب المحبوب بحال لا بعد كماله وان لا ينشئ ذلك بغفل
 البتة عنه بل يدرج النفس ويمنها عليه وهذا ما ارادنا من هذا الباب بما فيه
 كتابه وخبر الان قابلون في العجب الفصل السادس عشر في العجب
 اقول انه من اجل عجيبة كل انسان لنفسه يكون استحقاقه للجنة منها فوق حقه واستحقاقه
 للجهنم منها دون حقه ويكون استحقاقه للجنة واستحقاقه للجهنم من اجل ما كان
 برئاً من حبه وبغضه بمقدار حبه لان عظمه جند صافي لا يشوبه ولا يجاذبه الهوى
 اجل ما قد ذكرنا فانه اذا كانت الالوان اذنا فضيلة عظمت عنده فتنه واجبت ان
 مدح عليها فوق استحقاقه واذا انكثت فيه هذه الحالة صار عجباً ولا سيما اذا وحده
 قوماً ثبت عدونه على ذلك لم يطفون من تركه ومدحوا ما حبت من بلايا العجب انه
 يورث النفس في الامر الذي وقع به العجب لان العجب لا يروم التزبد ولا الافساد والافساد

من غير في الباب التي منه تعجب بفضله لأن المحب يفرقه فهو من أين يستند إليه
لموافقة منه لأنه لا يمكن أن يرتأف من قوته هو المحب بطله لا يندفعه لأنه لا يرى أن
فيه مزيداً من شيء ما ينقص لاجاله ويختلف عن ربه نظراً به وامثاله لأن
هو لا إذا كانو غير متجهين إلى الوستريدن ولا إلى الوستريدن مترقين لم يلبثوا
جاءوا والمحب ولا يلبث المحب أن يخط عنهم وما يدفع به العجب أن يكمل الرجل اعتبار
بجائسته ومساوئه إلى غير على ما ذكرنا قبل حيث ذكرنا عرف الرجل عيوبه
وأن لا يغير ولا يفتن بفضله فهو اختار ادنا ليس لهم حجة وأفر من الشيء الذي لمحب به من
فضله أو يكون في بلده جاكه أهله فانه من اجترس من هذين البابين لم يزل يرد عليه كل
يوم يلوذ به إلى ينقص بفضله اميل منه إلى العجب بها وفي الجملة فانه لا ينبغي أن يتكبر ويستم
نفسه عند حتى تجاوز مفلا نظراً بها عند غيره فانه إذا فعل ذلك وقوم نفس عليه
كأن يرأس من هو العجب وحشة الزناء وشماه الناس العارف بقدر فضله وفيما ذكرناه
في هذا الباب أيضاً كفاية طفل الآن في الجند الفص **الفصل السابع**
في الجند قول أن الجند أجد العواجل الوديعه وتولد من اجتماع الغل والشركه
في الفتن والمنكول في اصلاح الأخلاق يتمون الشرير من بلقاء طباغه المضار تقع بالناس
ويكون ما يقع بموافقتهم وأن كانوا لم يروه ولم يشؤا اليه كما أنهم يتمون الخير من حب
النور والهدى ما وقع بوقاؤ الناس وفعهم والجند شر من الغل لأن الغل إنما لا يبت ولا
يركز فيل أحداً شيئاً مما يملكه وجوبه والجند يجب الا يبل أحداً خيراً بعه

ولومنا لأملاكه وهو آمن واحد والظن عليه الذي له ولم يرفع به إن شئت العاقل
 المحمد فانه يستجد له من ربه الشره خطأ واقرا اذ الجشود ربه ثم بانه كاره لما وقع
 بوفاق من لم يتره ولم ينع اليه وهذا شرط من حد الشره والشره مستحق للفتن من
 البارى عز وجل ومن الناس اما من البارى فلا نه مضاد له في الارائه اذ هو عز اسمه
 المفضل على الكل المراد بالخير للكل واما من الناس فلا نه مبغض ظالم له فان ما حجب
 وقوع المكروه بانسان ما اولم حجب وصول الخير اليه مبغض له فان كان هذا الاثنان
 لم يتره ولم ينع اليه فانه مع ذلك ظالم له وايضا فان المحمود لم يزل عن الحاسد شيئا
 مما هو في يده ولا منعه عن بلوغ شيء كان يفد عليه ولا استعان به على شيء من امره ولا
 كان كذلك فاما هو اعني المحمود لا يمن له شايئ من نال خيرا او بلغ امتدته من الازمان
 عن الحاسد فكيف لا يستد من بالهذه الصبي فان كان له حقد من اجزاء بهم عنه
 فليصورهم باحوالهم مما يظنون فيه من غير فان كان حقا مثل الحزاة اياهم لان
 من حضره اذ كان من له الغيب عنه في انهم لم يسلوه شيئا مما في يده ولا منعوه
 شيء كان يفد عليه ولا استعانوا على امر من امورهم وليس عنهم وبين الغيب عنه فون
 الا في شاهد الجاحل الجاهل التي يمكن تصور شيئا من الغيب عنه ويعلم ويستيقن
 انهم منها في مثل ما لم فيه وقد يغلب بعض الناس في هذا الجند حتى انهم يسمون
 بالمجند قوما انهم انما يكرهون الخير لمن عليهم في اصانهم ذلك بعض المضار
 والمول وليس ينبغي ان يسمي ولا واحد من هؤلاء جاسدا بل ينبغي ان يسمي الجاسد من هذا

من أئمتهم من خير طائفة من أئمتهم لا مخرجة عليهم منه بنية ولا يمتحن بل يبع الجسد من اغتم
 من خير طائفة غيرهم وان كان له في ذلك من غير ما كان له اجابت المون والمصارف فانما يحدث
 في النفس عداوة بمقدارها لا يتعدى ومثل هذا من الجائز لا يكون الا بين الاقرباء والمعاشر
 والمعارف والى ذلك ان الغريب بما كان اهل بلدا فدايكا دون جدول في انفسهم تراهم
 لذلك ويحكم الرجل منهم فدايكا دسخلهم ولا واحد منهم من كراهة لذلك هذا على انه ربما
 كان هذا الرجل المالك اعني البلدي اذ وف بهم ولكنهم من المالك الغريب وانما يوتي
 الناس في هذا الباب من فوط فجلتهم لانفسهم وذلك ان كل واحد منهم من اجل حبه
 لنفسه يحب ان يكون شاعرا الى المالك للمعسوب فيها غير مشبوق اليها فلا ذاهم زاو
 من كان يلاستهم اليوم شاعرا فالحق مقدم عليهم اعنوا لذلك وصعب واشتد عليهم
 شغلهم اليه ولم يرضهم منه تقطعه عليهم ولا احسانه اليهم لان انفسهم منغلقة بالغابة
 مما صار بها هذا الشايق لا يغرب لا يرضهم شواء ولا تترحمون دونه واما المالك لهم
 القريب منهم فمن اجل انهم لم يلهو حاله الا الى انصؤرون كل شغلهم ففضل
 على مفكر ذلك اقل لغتهم واستغفروا فدي ان يجمع في مثل هذا الى العفل وشاغل
 في هذا الامر ما اقول اقول انه ليس لجن الجائز دسخلهم وبغضه لهذا الرجل
 الغريب الشايق لوجه في الجدل بنية وذلك انه لم يمنع المشوق والمباراة الى المطلوب
 وان خيله دسخل به دونه وليس الجدل الذي ناله هو الشايق شاكا ان الجائز داخلة
 او اخرج اليه ولا ينفضه اذا واخرجوا عليه بل الحق على جرة او على تراجه فلما اخرجوا

الذي خرمه وأخطره عن بلوغ غايته من أن يأكل هذا السلق إذا كان أول من أوقرباؤه
 أولئك تاكل أصل الحاسد وكان آدم كبره وأنشترها لابنها واصله الخبز وهي وصلة
 طبعية وكيرة وإضافته يمكن أن يكون في النابت الرطب واللؤلؤ والمكشوف
 والمكشوف ولم يكن الحاسد من يومئذ رجوا نصيرته فهو له إليه أو إلى من إذا أصلا
 إليه انفع هوب فليس للكراهية أن تنفي عنهم وجه فانه يرينه لانه سوا عليه
 بقي فهم أو صلا إلى غيرهم فمن جاله في عدم ما سألهم بهم كماله أيضا فانا نقول ان
 العاقل يفرق بصيرة نفس بالناطقة وقوة نفس الغسبية ونفسه البهيمية حتى
 يرد عنها عن أصابة الشيا اللزقة الشهية فضلا عن الشهوة ولا لزم فيه وعند من ذلك
 مضر للنفس والبدن جميعا وأقول ان الجسد ما لا لانه فيه وان كان فيه من شيء فانه
 أقل كثيرا من شأ برهش من اللذات وهو مضر بالنفس والجسد اما بالنفس
 فانه يذهلها و يفرق فكرها ويشتغلها حتى لا تفرغ للفرق فما يعود نفعه على
 الجسد وعليها لما عرض معه للنفس من العواضل الدنية مثل طول الجزل والفهم
 والفكره واهل الجسد فانه يعرض له عند حدوث هذه الامور بالنفس حرك
 الشهوة وسود الاغدا ويغيب ذلك راحة اللون وسودا شجوة وفساد المزاج وذا
 كان العاقل يرمي بعقله الهوى المفرن اليه الشهوات اللزقة بعد ان يكون ما يغيب
 مضر فانه يجري بهو إلى الجسد في محو هذا العارض عن نفسه وتبانه ولا يضر
 عنه وترك الفكر فيه اخذ ربه فافاضا فان الجسد في نعم الكون والمنعم من الحاسد

وذلك انه يدينهم هذه وعمة ويدهل غلظه ويعدب جند ويوهن قوته باشغالهم
 واصناف جند كبد المحمود وسعيه عليهم ان لم ذلك فهو كاي هو اولى بالشبه
 والنزول من الذي لا يلبس على صاحبه الا شراً واي سلاح احمق واولى بلا سلاح
 من الذي هو خنثى للعدو وجارح للبايل وهو ايضا فان مما يحول الجند عن النفس
 وسهل ويصيب لها الافلاح عندها ان تماثل العاقل احوال الناس في تراقبهم في المراتب
 ووصولهم الى الخالب وفي احوالهم مما صاروا اليه من هذه اليا بين وجيد التنبؤ
 فيه على ما نحن ذاكرة هاهنا فانه شبههم على ان حالة المحمود عندفت خلا
 عند الحائت وان ما ينصوره من عظمها وجلالتها ونهاية غبطة المحمود وتمتعه بها
 ليس كذلك فقول ان الله ان لا يزال بساط الجاهل ويبتليها ويرى بلوغها
 والوصول اليها ويرى ان لا يشك ان الذين قد نالوها وبلغوها هم في غاية الاعيان
 والاستمتاع بها حتى اذا بلغها والها لم يعرج ولم يسرها الامدة يسيرة بقدر ما يستمر
 فيها وتمكن منها ويعرف بها ويكون هذه المدة عندفت مستهودة مغبطة
 بها حتى اذا حصلت لم تهن الجاهل المتناه كان سوا سقيم كونه فيها ومملكة لها
 ومعرفة الناس ان فيها سميت فته الى ما هو فوقها وتعلق منبته بما هو اعلا
 منها واسفل واستند ذلك الجاهل الذي هو فيها التي قد كانت من قلة غايته واملة فصار
 بينهم وخوف اما الخوف فمن النزول عن التي نالها وحصلها واما الغم فبالي
 فقد ربلوغها فلا يزال منبغصاً بها زاراً عليها متعب المنكر والجند في اعماله

الحام

الجبل المشغل عنها والنهر في منها الى ما سواها فم اذ لك يكون حاشته في هذه الثانية
 وفي الثالث من بلغها وفي كل ما نال وصل اليه منها واذ كان له ان كان في كل شيء على
 العاقل ان لا يحب احد على فضل من حياها مما يتبع عنه في اقامة العيش و
 لا يبين ان يحب الفصل فيها ولا كارسها لهم من فضل الراجح واللا تحسب بل عندهم
 من فضل عروض الربا وذلك ان هو المطلوبه هذه الجاهل ودوامها جبرون الى
 ان لا تشدها لانها تصدر عندهم من رة الشئ الطبيعي الاضطرار في بقا العيش
 فنقرب من اجل ذلك التلازم بها من التلازم كل ذي كمال لمجانته المعتاد وكذلك
 يكون قصتهم في قلبه الراجح وذلك انه من اجل انهم لا يزالون يجدون متكسبين في النهر
 والعلو الى ما فوقهم تقبل راجحهم حتى انهم يملكان اقل من راجح من هو دونهم ولا
 ويميلون في اكثر احوال دأبها ابدافا لا خط العاقل هذه للجاني فنامتها اخرا
 فها هي طارحها علم ان الغاية التي يمكن بلوغها من لذات العيش وراحتها هي
 الكفاف وان ما فوقه من احوال المعاش مغارب في ذلك بعضها لبعض والكفاف
 بل للكفاف دأبما فصل الراجح عليها فاي وجه للتجاسر الا الجاهل بها وانباع
 الهوى من العجز واما ذكرنا ايضا في هذا الباب كيفية النفس في
 في الحضب فان النفس جعل في الحيوان ليكون يدا سقام من المودى وهذا العارض
 اذا فوط وجاوز حدة حتى يفغده مع العقل فربما كان نكاسه في الغضب
 وابلغة اليه واشد واكثر منها في المغضوب عليه من اجل ذلك ينبغي العيان يكثر

ومخارجها من دى الغضب الى امور مكررة في عاجل الامر واجيله
 وبخلافه بنصوره في حال غضبه فان كثيرا ممن يغضبون في الموضع
 فجليلك من الام على نفسه اكثر مما ناله من الغضب عليه فقد زانت من لكرم
 رجلا الحكمة فكثر اصابعه حتى يفي بعلها اشهر اولم ينل الملكوم كبير من اذى
 وزانت من استشاط وصاح ففت الدم مكانه وادى به ذلك الى التل فصار
 شيا لمونه وبلغنا اخبار انا بن نالوا هاليهم واولادهم ومن بحر عليهم في وقت غضبهم
 بما طالت عليه ندامتهم ولم يستدكوه اخر عمرهم وقد ذكرنا بنون ان
 والدة كانت تبت فيهما على الفعل فغضبه لانتصر عليها فحبه وبعري انه ليس
 من وقد الفحرو الروية في حال غضبه وبين المجنون كثير فرق فان الانسان اذا
 اكثر ذكر امثاله هذه لحوالي في حال سلامته كان احري ليشعوره في وقت
 غضبه وينبغي ان تعلم ان الذين كانت منهم هذه الاحوال القبيحة في وقت غضبهم انما
 اتوا من قديم عقولهم في ذلك الوقت بخلافه بان لا يكون منه في وقت غضبه
 فعل الا بعد الفكرة والروية فيه لئلا تنكف من حيث يروم انكاه غير ولا
 يشترك البهايم في اطلاق الفعل عن غير روية وينبغي ان يكون في وقت الحماقة
 برئ من اربع خصال الكبر والبغض للعاقب ومن ضدى هذه فان الاول يكون
 الحزن يكون لرسام والمحاقة مجاوزين لمفاد الجاية والاخرين الى ان يكون ناقصين
 عنه فلا اخطر العاقل بباله هذه المعاني واخرها بانها كان غضبه وانقاما

بغداد عليه وأمن أن يعود عليه منه فترد في نفسه أو في جنته في عجل أمره
فإنه أنتم **الناشعة في الكذب** وهذا أيضاً أحد الجوانب
الردية التي يدعو إليها الهوى وذلك أن الإنسان لما كان تحت التأثيرات
من جميع الجهات وعلى كل الأحوال يجب أن يكون ابتداءً هو المخبر المعلم لما في ذلك
من الفضل له على المخبر المعلم وقد قلنا أنه ينبغي للمعقل لا يظن هو أنه وما يخاف أن
يجلب عليه من بعدهما الماوندامة وبعد الكذب يجب على صاحبه ذلك فلا يلزم
للكذب المكثرة لا يكاد تحصى الفصحى ولا يسل منه أما المناقضة يكون منه
لتهوؤ ونسب إلى حد ثان له وأما العلم من حديثه وإطلاعه من حديثه ذلك على خلاف ما
ذكره وليس نصب الكتاب من الاقتداء والاستمحاء بكذبه ولو كانت غمر كلة ما
يقارب فضلاً عن أن يوازن ما يدفع إليه ولو مرة واحدة في غمر كلة من هم جمل
ولا يستحقها عند إفصاحه وإحقاق الناس واستغفارهم وتبشيرهم وتوذيهم لهم
قلد كونهم إليه ومنهم به أن كان ممن له عندك بمقدار ولم يكن في غابه الخسة والاف
فإن مثل هذا لا ينبغي أن يعد في الناس فضلاً عن أن يقصد بكلامهم تبشيرهم في إصلاحه من
أجل أن أسباب الفصحى في هذا المعنى بما نأثر كثيراً ما ويعتزل الجاهل بذلك الآن
الحافل لا يؤيد طهته فلهذا ولا يامن معه الفصحى بل يستظهر ويأخذ بالجرم
في ذلك وأقول إن الأخبار مما لا حقيقته له نوعان فتوقع فصد منه الخبر إلى امر
جمل مستحسن يكون عند كشفه علماً واضحاً نافعاً موجهاً لمثل ذلك الخبر على ما

سَيُؤْتِيهِ إِنْ لَمْ تَكُنْ حَقِيقَةً كَذَلِكَ مَثَلُ ذَلِكَ إِنْ لَمْ يَكُنْ حَقِيقَةً كَذَلِكَ مَثَلُ ذَلِكَ إِنْ لَمْ يَكُنْ حَقِيقَةً كَذَلِكَ مَثَلُ ذَلِكَ
مُزْمَعٌ عَلَى قَلْبِ سَاحِبِهِ فِي يَوْمِ غَدٍ وَأَنَّهُ مَتَى أَصْغَى يَوْمَ غَدٍ ظَهَرَ الْمَلِكُ عَلَى أَمْرِ يَوْجِبُ
أَنْ لَا يَصِلَ سَاحِبُهُ نَحْوًا إِلَى سَلَابِهِ هَذَا فَاجْزِئْهُ أَنَّهُ قَدْ اسْتَحَقَّ فِي مَنَزَلِهِ كَرَامَةً وَأَنَّهُ حَاجِبٌ
إِلَى مُجَاوِزَةٍ عَلَيْهِ يَوْمَ غَدٍ فَاخْذِهِ إِلَى مَنَزَلِهِ وَلَمْ يَزَلْ يَوْمَهُ ذَلِكَ بِطُلَاهُ حَتَّى يَكُونَ
بِالْجَهْرِ الْمَحْتَجُّ عَنْ ذَلِكَ الْكَرْحِ حَتَّى إِذَا انْقَضَى الْيَوْمُ وَظَهَرَ الْمَلِكُ عَلَى مَا ظَهَرَ عَلَيْهِ
شَبْرٌ جَنِيذٌ يَكُونُ عَلَى حَقِيقَتِهِ أَقُولُ إِنَّ هَذَا الرَّجُلَ وَإِنْ كَانَ فِدْخَرٌ بَعْدَ مَا لَا حَقِيقَةَ
لَهُ فَلَيْسَ ذَلِكَ بِمَذْمُومٍ وَلَا عِنْدَ كُتُبِ الْخَيْرِ عَلَى خِلَافِ مَا حَكَاهُ مُفْتِيحٌ لَدَكَ أَنْ تَقْصِدَ
بِهِ إِلَى أَمْرِ حَسَنٍ نَافِعٍ لِلْخَيْرِ فَهَذَا وَمَا شَبَّهَهُ وَخَفَاهُ مِنَ الْأَخَارِ بَعْدَ مَا لَا حَقِيقَةَ لَهُ لَا يَعْقُبُ
صَاحِبَهُ فَضِيحَةٌ وَلَا مَذْمُومٌ شُكْرًا وَتَجْمِيلًا وَأَمَّا النَّوعُ الثَّانِي الَّذِي هَذَا الْغَرَضُ فِيهِ
بُكْنُهُ الْفَضِيحَةُ وَالْمُزْمَةُ أَمَّا الْفَضِيحَةُ فَإِذَا لَمْ يَكُنْ عَلَى الْخَيْرِ مِنْ ذَلِكَ ضَرَرٌ نَهَى كَرَجُلٌ حَتَّى
لَسَّاحِبِهِ أَنَّهُ عَابَنَ بِمَدِينَةٍ كُنَى وَكُنَى حَيَوَانًا أَوْ جَوْهَرًا أَوْ بَيِّنَاتًا مِنْ حَالِهِ وَقِيَصُهُ لَكَ
وَكُنَى بَعْدَ مَا لَا حَقِيقَةَ لَهُ وَلَا يَنْقُصُ الْكِتَابُونَ بِهِ الْأَعْجَبُ النَّاسُ بِهِ فَقَطُّ وَأَمَّا الْمَذْمُومَةُ فَلَا
يُطْبَعُ عَلَى الْخَيْرِ مَعَ ذَلِكَ مَثَلُ أَرْجُلٍ حَتَّى لَسَّاحِبِهِ عَنْ مَلِكٍ بِلَدَةٍ مَا شَاسَعَهُ رَغْمًا فِي
فِي قَرْيَةٍ وَتَوَفَّاهَا إِلَيْهِ وَجَمْعٌ فِي نَفْسِهِ أَنْ يَنْتَهِزَ إِلَيْهِ وَسَارَ خَوْفُهُ نَالًا مِنْهُ مَكَانَ كُنَى
وَكُنَى وَبَرْتَبَهُ كُنَى وَكُنَى وَإِنَّمَا فَعَلَ ذَلِكَ لِئَلَّا يَشَاءَ مَتَى أَخْلَفَهُ حَتَّى إِذَا انْقَضَى
صَاحِبُهُ وَتَحَلَّى وَاجْتَهَدَ قَوْلَهُ عَلَى ذَلِكَ لَمْ يَجِدْ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ حَقِيقَةً وَوَجَدَ حَقِيقَةً
مُعَصَّلًا عَلَيْهِ فَأَيُّ عِلْفَتِهِ عَلَى أَنَّ الْأَوَّلَى أَنْ تَسْمِيَ كَذَابًا وَجَنْبًا وَخَيْرٌ مِنْهُ

كذب لا لامر اضطر اليه ولا مطلب عظيم ناله به فآو من استجبت العذاب
وافذم عليه لا غرض دينيه خشية كان اخرى فآو اليه عند الاغراض العظيمة الجليلة
لفصل العاش في الخلق ان هذا العارض ليس بمكان يقبل انه من عوارض
الهوى بالاطلاق وذلك اننا نأخذ قوما يدعونه اي انفسك والخصم بما في ايديهم ويظن
خوفهم من الفقر وبعد نظرهم في العواقب وشدة اخذ منهم بالجزم في الاشياء
للنكبات والنواب ويجدا خربا ينددون الامساك لنفسه لاشي آخر فحدث
الصيال الذن لم يستحكم فيهم الروية والقطر من يشي بما موجه له فآو به من اليسار
ويجذبهم من بخاياه ومن اجل ذلك ينبغي ان يقصد الى مقاومة ما كان من هذا
العارض عن الهوى فقط وهو الذي اذا سئل صاحبه عن العلة والسبب في امساكه
لم يجد في ذلك حجة بينة مقبولة بغير عذر واضح لكن يكون جوابه ملتوقا
مرقعا ملجأ وقد سلك من رجلا من المتسكين عن السبب الداعي له الى ذلك
فاجابني باجوبة من نحو ما ذكرت وجعلت ابين له فسادهما وانه ليس مما
اعنده شي يوجب مقدرا ما عليه من الامساك وذلك اني لم ايسره ان
يجود من ما اصابته عليه فضلا عما يحجب او يحطه عن رتبة عناءه فكان آخر
جوابه ان قال هلكني احب وهلكني اشتغف علمه حينئذ انه قد جاد عن حصر
العقل الى الهوى اذ كل ما يعطل به ليس بقادح في الحالة العاجلة التي هو عليها واد
في الجزم والوثقة والنظر في العاقبة فهذا المقدار من هذا العارض هو الذي ينبغي

ان يسمع ولا يفار الهوى عليه وهو الخل بما لا يؤثر في الجلاله الجاهضة الخطاطا
 فما برام بلوغه من بعد بالمالي ضعفا وعجزا فاما من كان له عذر في التمتع
 اجد هذين البابين او من كليهما فليست ما عرض له من الاستساك عن الهوى بل عن الخل
 والرويه فلا ينبغي ان يراى عنه بل يؤتى ويثبت عليه وليس كل ممسك بشوغل ان
 يحجج بالباب الثاني من هذين البابين وذلك ان كان من الناس امثلا من ان يبلغ ما
 رتبة اعلا واجل من التي هو فيها كما كان في او اخر عمره او في اقصى المراتب التي يمكن
 ان يبلغها مثله فليست لاحجاجة بالباب الثاني من هذين البابين وجه البتة **الفصل**
الحلوى عشر في الفكر والفهم ان هذين العرضين وان كانا عرضين عقليين فان فطرتهما
 مما جذب من الالم والادى ما ليس في اقصادنا عن مطالعنا وطمعنا ونهايدون
 نقصينهما على ما ذكرنا فاحث ذكرنا افراط فعل النفس الناطقه ولذلك
 ينبغي ان يروح الجسد منها بان يذب له من اللهو والشرود واللام يند ما يبلغ
 له ما يصلحه ويحفظ عليه صحته لان لا يجزى ونهتد ونفصع بنا ذوا فصدنا ون
 اجل اخلاف طبائع الناس وعاداتهم اختلف مفادير اجمال الفكر والفهم منهم ففعض
 جمل اكثر منها من غير ان يضر ذلك به وبعض لا يهتم وينبغي ان يفقد ذلك **شذراك**
 قبل ان يعظم وان يندرج الى الذل باحتماله ما امكن فان العان يغيب علك **بقوى**
 عليه وبالجملة فانه ينبغي ان يكون نيلنا واصابتنا اللهو والشرور واللام لاها
 بالكي يرد وقوى **مطلي** المعنى فكونا وهما اللذين بهما نبلغ مطالعنا وانه كما

ان قصد الرجل الشاغل في احواله دأبه ليس الى ازيد من اهل الدنيا بل الى موتها على بلوغ
 مكانه ومنتقم فلا يكون ينبغي ان يكون حالنا في ايت عمل يصلح اجسادنا فاننا اذا فعلنا
 ذلك وقدرناه هذا القدر بلغنا مطالبنا في نزع الاوقات التي يمكن في مثلها بلوغه
 ولم نكن كالذي اهلك راحلته قبل بلوغ ارضه التي باتها باكل عليها واخرجها ولا كما
 شغل بالسيانها وخصها حتى فاته الوقت الذي كان ينبغي ان يكون قد وادفها الى
 موضعه ومنتقم ونسأل في ذلك مثل اخر انزل ان رجلا احدث علم الفلسفة به
 واثرها حتى جعلها همه وشغلها ففكره ثم رام ان يبلغ ما بلغ سقراطيس و فلا ضرر في سبوه
 وثاوفرطيس واوديسس واخروستس وناسطس واسكندروس في مدة شنه مشه
 فاذا ام الفكر والنظر واقفاً النغدي والراحة وما يتبع ذلك ضرورة مع دوام الشغل
 اقول ان هذا الرجل يقوم الى الوشاش والماليه واليه واليق والذبول قبل مضي هذه المدة
 وقل ان غارب هو الذي ذكرناه وانزل ان رجلا اخرجت ايضا اشتد على علم
 الفلسفه الا انه انما ينظر فيها في الوقت بعد الوقت اذا فرغ من اشتغاله وانزل
 لذاته وشهوته فاذا عرض له ادنا شغل او خرجت فيه ادنا حركه ترك النظر وعاد فما
 كان فيها ولا اقول ان هذا لا يتكلم على علم الفلسفه في غمهم ولا تفارب
 ذلك ولا بدانه فقد عدم هذان الرجلان مطلوبهما اوجه من جهة الافراط والآخر
 من جهة التقصير ومن اجل ذلك ينبغي ان نعتدل في فكرنا وهومنا التي نروم بها بلوغ
 مطلوبنا بالنسبة ولا نقدمها من قبل تقصير ولا افراط **الفصل**

الثاني عشر في دفع الغم ان الهوى اذا تصور بالعقل فذلك هو الحق المحيوت به
 فما الغم ويحتاج في بيان ان الغم عرض عظمي او هو الى كلام له فصل طويل ودقة ويقد
 نبينا في اول الكتاب ان لا يتعلق به من الكلام الا بما لا بد منه في غرضه الذي اجرنا
 به اليه ومن قبل ذلك تجاوز الكلام في هذه المعاني ونصرف الى ما هو المقصود المطلوب
 بكاتبنا هذا على انه قد تمكن من كانه اذا نامت كفة من علم الفلسفة ان يتبينه ويخرج
 هذا المعنى من الرسم الذي يتنا به الغم في اول هذا الكلام الا ان نحن ندع ذلك ونجازه
 الى ما هو المطلوب بهذا الكتاب هو ما قول انه لما كان الغم يكدر الفكر والعقل
 ويؤذي النفس والجسد خوفا ان يحل للمصنفه ودفعه والقليل منه والضعيف له
 ما امكن وذلك يكون من وجهين احدهما بالاختراش منه قبل حدوثه لان لا يحدث
 او يكون ما يحدث منه اقل ما يمكن والاخر بدفع ما قد حدث ونفسه اما كلة واما اكثر
 ما يمكن منه وان تقدم وان تحفظ ليلا يحدث او ضل او يضعف ما يحدث منه يكون
 مماثل هذه المعاني التي انا ذكرها ان شاء الله ما قول انه لما كان المادة التي منها
 تتولد القوم انما هي ضد المحبوب ولا يمكن ان لا ينفذ هذه المحبات بنة لثداول الناس
 فاعكروا الكون والفتاد عليها واجب ان يكون اكثر الناس واشدهم غما من كان
 محبوبا به اكثر عددا او كان لها اشد حبا واقل الناس غما من كان حالته بالضد
 ذلك قد ينبغي اذا العاقل ان يطلع مواد الغم عنه ولا يخدم ونضرب ما يصحها
 موجوده من المبررات ويصور المبررات المتفرقة عند فذل قال

قَبْلَ أَنْ يَسْتَوْفِيَ لِقَاءَ الْمُحِبَّاتِ وَأَفْسَاهَا خَوْفًا مِنْ أَنْ تَغْمُ عِنْدَ قَفَا أَمْرًا شَجَرًا
 لَمْ يَأْتِ لَهُ أَنَّهُ إِنْ كَانَ هَذَا الْمَتَوَفَى الْمَحْضَرِّ فَلَا تَجْعَلُ غَايَةَ لَيْسَ مَا تَجْعَلُ لَيْسَ
 لِلْخَافِ الْوَقُوعُ مِنْهُ وَذَلِكَ أَنَّهُ لَيْسَ أَعْنَامُ مِنْ لَا وَلَدَ لَهُ بَأْسَ لَا وَلَدَ لَهُ كَأَعْنَامٍ مِنْ أَصَبَ
 بُولَهُ هَذَا وَإِنْ كَانَ هَذَا الرَّجُلُ مِنْ نَعْمَةٍ بَأْسَ لَا يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ فَضْلًا عَنْ غَيْرِ مِمَّا لَا يَأْتِي بِهِ يَرْفَعُ
 بِذَلِكَ وَلَا نَعْمَ لَهُ تَهْ وَلَا تَغْمُ مِنْ لَا مَعِشُورَ لَهُ بَأْسَ لَا مَعِشُورَ لَهُ تَهْ مِنْ فَرْدٍ قَدْ مَعِشُورَ
 وَقَدْ تَحْكِي عَنْ بَعْضِ الْخَلَائِفَةِ أَنَّهُ قِيلَ لَهُ لَوْ أَخَذْتَ وَلَدًا أَفَالَتِي مِنَ السُّغْلَى أَصْلًا جَنَلًا
 هَذَا وَفِي هَذِهِ فِي مَوْنٍ وَغَمٍّ لَا قَوَامَ لِي بِهَا فَكَيْفَ أَصْبَحْتُ وَأَقْرَبُ إِلَيْهَا مِثْلَهَا تَمَعْتُ
 أَمْرًا عَاقِلَةً فَقَوْلُهَا عَالِمَتْ يَوْمًا أَمْرًا شَدِيدَ الْخَرَقِ عَلَى وَلَدِهَا أَسْبَنَهُ بِهِ
 وَأَنَّهُ تَوَقَّفَ الدُّنْيَا مِنْ رُوحِهَا جَوْفًا أَنْ يَرُدَّ وَلَدُهَا بِلِيٍّ فِيهِ مِثْلُهَا وَبِهَا وَبِهَا
 وَجُودَ الْمَحْبُوبِ مُوَافِقٌ لِلطَّبِيعَةِ وَفَقْدُهُ مُخَالَفٌ لَهَا صَارَتْ تَحْزِينُ مِنَ الْمَقْدَرِ
 الْمَحْبُوبِ مَا لَا تَحْزِينُ مِنَ لَذَّةٍ وَجُودِهِ وَكَذَلِكَ صَارَ لِأَنَّ يَكُونُ سَجِيًّا مُدَّةً طَوِيلَةً
 فَلَا تَحْزِينُ لِحَبْلِهِ لَذَّةً فَإِنْ أَعْتَلَّ بَعْضُ أَعْصَاءِ يَحْزِينُ عَلَى الْمَكَانِ مِنْهُ تَأْلِمُ بَيْنَ شَدِيدٍ قَدْ
 الْمَحْبُوبَاتِ كُلِّهَا عِنْدَ الْإِنْسَانِ إِذَا وَجِدَهَا وَطَالَتْ تَحْزِينُهَا لَهُ فِي شَقْوَى لَذَّةٍ وَجُودِهَا
 عَنْهُ مَا دَلَّتْ مَوْجُودَةً وَحُضُورَ شَيْءٍ أَلَمْ فَقَدْ هَا عَلَيْهِ إِذَا هَذَا وَبِهَا وَبِهَا
 لَوْ أَنَّ رَجُلًا اسْتَمْتَعَ دَهْرًا طَوِيلًا بِأَمْرٍ أَوْ وَلَدٍ نَفْسٍ ثُمَّ بَلَى بِفَقْدِهَا الْأَجْسَ مِنَ النَّالِ
 بِذَلِكَ فِي يَوْمٍ وَاحِدٍ أَوْ سَلْعَةٍ وَاحِدَةٍ مَا يَعْضَلُ وَلِيَّ عَلَى لَذَّةٍ أَمَّا عِدَّةُ كُنْ بِهَا
 وَذَلِكَ أَنَّ الطَّبِيعَةَ حَسْبُ وَتَعْدُ ذَلِكَ لِأَنَّهَا تَمْنَعُ الْحَوَائِجَ كُلَّهَا وَاحِدًا لَهَا تَعْدُ

دون غيرها وذلك انها تظفر في تلك الحالة ايضا من استغلا ما هي فيه وجب الزيادة منه
 دائما بلا نهاية جئنا منها للذو واشيافا اليها واذا كان له سر هذا المعنى ان يكون اللذو والاشياف
 من المحبوبات في حال وجودها مغمورا من محسنا مستغلا معفلا والحق والثلثي
 عند قدرها منبسطا مستنكرا مؤلما مبلغا فما الرأى الا طرحها بتنا والاستغلا منها
 لنقدم او نغفل عواقبها الرتبة الجالية الغيوم لمدة الى المصيبة فهذه اعلا المراتب في هذه
 الباب واحتملها المواد الغيوم وتلو مع ذلك ان يمثّل الرجل ويتصور فخذ محبوبا به
 وفيها في نفسه وهمه ويعلم انها ليست مما يمكن ان يبقى ويدوم بحالها ولا غلوز يذكر
 ذلك منها واخطار ذلك بباله فيها ونصح الغرم وشدة الجلا متي حدث ذلك بها فان
 ذلك قورن وتدنيج ودياسة وشفية للنفس على فلة الجزع عند حدوث المصائب لقلّة
 ما كان من اعتداله وشفية وتكونه الى بقا محبوباته في حال وجودها ولكثر ما مثل للنفس
 وعودها وانتهى بنصير المصائب قبل جرد وثها في مثل هذا المعنى يقول الشاعر
 بمثل ذو العجل في نفسه مصابة قبل ان ينالها فان تركت بعنة لم ترعه لما كان في نفسه مثلا
 نأى الامر يفضى الى آخر قصير آخرة اولا فان كان الانسان في غاية الفسالة ومفر
 المجلع الهوى الذي لا يبق من نفسه باستعمال شيء من هذه البائس فليس الا ان يحال
 ان لا يفرج من محبوباته بولادة ونزها من لة ما لا بد منه وما ليس غيره بل يقرب اليها
 لا يفرج منها ما يوجب او يجازب ان يوجب عن مقصود ان فخذ منها فانه بهذا الوجه يمكن
 ان يفرج عنه فلهذا ما ياتي فخذ منها فلهذا فلهذا ما ياتي من كل الغرم فوعه
 من مضمون في الانسان من ماضيه اعزلا ولقد تم اجزاه في نفسه كل الصبر جد البلاء

فأما ما يدفع به أو يظلم منه أخاك فنقع فأننا قابلون فيه منذ أن نقول أن العاقل
إذا فقد دهره فما يغور ما الكون الفاسد من هذا العالم ورأى أن عنصره يستحيل أن
يشيأ لثباته من دهره وولادته بالخصية لكل منها زابل أو شجلا فأنشد
مضمحل لم ينبغي له أن يستحق ويستفزع ما سلب منها فجمع بها بل ديب عليه أن يهد
مده بقاها له فضلا وما أسمع وملك رجا إذا كان فناؤها روالها قبل ذلك فمها
ولا يعظم ولكن ذلك عليه وقف كونه إذا كان لك شي لا بد أن يعرض فيها فأنه من
من أحت وأراد منها فها فقد أراد ما لا يمكن وجود لها من أحت وجود ما لا يمكن
وجود ما كان جالما لذلك الغم إلى نفسه وما بلا عن عقله إلى هواه وأضاف أن فقلنا
التي ليست باضطرابه في بقا الحياة ليس يدوم الغم فيها وأجرن عليها لكن يسرع منها
النقل عنها القلب ويحجب ذلك السلوله عنها والنسيان لها فرجع العيشه
وتعود الحاله إلى ما كانت عليه قبل المصيبة فكم قد رأينا ممن أصيب بحزن المصائب
وفادحها فعاد لا جأ إلى ما لم يزل عليه قبل مصابه منلد العيشه مغنبطا بحاله
فلذلك ينبغي للعاقل أن يذكر النفس في حال المصيبة بما يؤوب ويرجع إليه من
هذه الحاله ويعرضها عليه ويوقها إليه ويطلب ما يشغل ويلهي أكثر ما يمكن
يسرع الخروج منها إلى هذه الحاله وأيضا فإن تذكره أكثر المشاركين له في المصائب
وأنه لا يكاد يعزى منها أحد وتدارك النهم بعد أبواب ملوهم وحالته وسلوات
نفسه عن المصائب أن كان قد تمت له ما يحفف وتلهم علاجها لهم وأيضا

فانه من ان اكثر الناس واشدهم طامعاً في حوائجهم واثباته اكثر عاراً وكل ما اشتد جافاً
 ليس واحد يفقد منها الا افسد من الغم على مقداره ما يوجب الضيق من هم حاريم وخوف
 عليه من غير مروت وجلد على ما حدث منها بعد جد جرحه فحارماً وان كان الهوى
 لذلك كارهها واكتسب راحة وان كان سداً صامراً وفي مثل هذا المعنى يقول الشاعر
 لغري لمن كما فقدناك سيداً وكهفاً فقد طال النحر والنجس ۞ لقد جرت فعاً فقدناك انما
 على كل الرضا من الهلع ۞ وفي مثله ايضا ۞ كتب الشواد لمفلة بكى عليك وناظر ۞
 من شأ بعدك فلمت فعليك كنت اجد ۞ فاتما عنضمهم بالموت لا تباح ما يدعو اليه
 عقله الراغب عما يدعو اليه هوام النام المنفعة والضيق لنفسه من الغم فوجدته هي
 ان العاقل الكايل لا يختار المقام على حاله مضرة من اجل ذلك يبادر الى النظر في شئ الغم
 الوارد عليه فان كان مما يمكن دفعه واثباته جعل يدلاً لا غنام فكثر في الجلبت دفع ذلك
 الشئ وازالته وان كان لا يمكن ذلك فهاض على المكين في التلوي عنه والناسي
 له وعلم في محوه عن فكره واخرجه عن نفسه وذلك ان الذي يدعو الى المقام على
 الاغنام في هذه الحالة الهوى لا العقل اذ العقل يدعو الى ما جلب نفعاً عاجلاً واجلاً
 وكان الاغنام بما لا حدك فيه بهته ولا عليه منه ضرر عاجل يودي الضرر اجل فضاء
 عن ان يكون نافعاً وهو الرجل اغنى الرجل العاقل الذي لا يتبع الامادع اليه العقل ولا
 فهم الاعلى ما اطلو له المقام عليه شئ وعذر واضح وانفع الهوى ولا سفاد لهما
 فان على خلاف ذلك **المفصل الثالث عشر في الشرم ۞** ان الشرم

والله من العوارض الوجه العائده من بعد بلام والمضمر وذلك انه ليس بالمتعلق
 الامتنان استعاض النازل واشهر العلم باطن يكون مع ذلك في شوء الهضم الى
 ضروب من الامراض البدنيه جدا وتولد عن قوة النفس الشهوانيه اذا اضم الهوا وساعدتها
 بجي النفس الناطقه الذي هو قلبه الحيا كان مع ذلك حاضرا كشوقه وما خلصت من اتيان
 الهوى بدعوائيه وحمل عليه تصور استلزامه نعمه وقد بلغني ان بلاما من الشرح
 اقبل يوما على شيخه في المنام فوجدته قد اضمض حتى اذا اضطلع ومضى منها قلبا
 لم يمكنه معه شأولا شيئا فخذ به في فصيل عن سبب بكايه فقال ان ذلك انه
 زعم انه لا قدر على كل شيء مما هو بين يديه وقد كان رطب عذبه السلام باكل معي من
 رطب كثير كان بين ايدينا فمستكنا بعدنا فلي منه مقدار ما نعدلا وامع هو حتى
 قاب ان ياتي على عجبته فتلايه بعد امثاليه واستاكه عنه وذلك اني رايتهم حقا
 فجو ما دفع من بين ايدينا منه هل استكته ففهمته وشكته شهوته فقال ما كنت احب
 الا ان يكون لي الاولى وان يكون هذا البطن انما قد تم السال الان فقلت له فاذا كان
 المجر الاشتهاء ومضغه لم تستفك عنك ولا في هذه الحال فما كان الصواب الا
 الاستاك قبل التلي لترى ما انت فيه الان من ألم العقل والتمدد بلامتلا ولا تأمن
 ان تضرب اليه من شوء الهضم الذي جلب عليك من الامراض ما يكون تالمك به اكثر
 من التذاذك مما اصبت مما ساولته اضعا فاكثرة قرانه ندبهم مع هذا الكلام ولجمع
 فيه وابغى اليه ولعمري ان هذا الكلام ونحوه ينفع من لم يك مرناضا يرباضات

الفلاسفة أكثر ما يقع الاحتجاجات المبنيّة على الأصول الفلسفيّة في ذلك لأنهم يؤيدون
 أن النفس الشهوانيّة إنما قرّنت إلى الناطقة لسبب هذا الجسم الذي هو النفس الناطقة من
 دأبه واليه يفتي مدّة الحساب النفس الناطقة المعرفه بهذا العالم فتقمع النفس الشهوانيّة
 ومنعها من الإصابة من العذاف والكفاف لا كلن يرى أن الغرض والفقد لا عند في الخلقة
 ليس المنذر بل للبقاء الذي لا يمكن أن يكون الآبه وذلك كما يحكي عن بعض الفلاسفة أنّه كان
 يأكل مع بعض الأحرار ممن لا يباضه له فاستقل ذلك الحديث أكل ذلك الفيلسوف
 وجعل شجب منه وقال له في بعض كلامه لو كان زبى من العذاف يشلّ زبى علم أن
 لا أعيش وقار له الفيلسوف أجابني إنما أنا أكل لا يفتي وأنّ تريد أن يبقى لناكل فأنما
 من لا يرى أن عليه في النجس والاستكثار من العذاف بأشأخ منه به ورايه فأنما ينبغي أن
 يدفع عن ذلك بالكلام في الموازيه لأن المصايد من ذلك بالأم المعقب له كاذباً
 قبل ونقوله أيضاً أنه إذا كان قطع الطعام المستلزم من المتلجم مما لا بد منه فقد ينبغي
 للعاقل أن يدر ذلك قبل الجبال التي لا يامن معها عاقبة دنيّه وذلك أنه إن لم يفعل
 ذلك خسر ولم يربح أما خسر أنه فخر بعض النفس الآلم والشقم وأما أنه لم يربح فلا تضر
 اعطاه لذة المتلجم عنه فاعلم على كمال فمضى الخوف عن هذا وما إلى هذا فليعلم أنه قد
 ترك عقله لهواه وأضاهى بالشر والنهم ضراوة واستكلاًباً شديداً ومتى أهمل وأخرج
 قوى ذلك منه وعشر نزع النفس عنه ومتى زرع وقمع وهن ودلّ وضعف على الأيام
 حتى تفقد البهّة **الفصل الرابع عشر** في الشكوك أن ادّمان الشك

وَمَوَانِرُهُ أَجْدَا الْهَوَارِضِ التَّرْدِيَةِ الْمُوَدِّيَةِ بِمَصَادِقِهِ إِلَى الْمَهَالِكِ وَالْيَلَامِ وَلَا تَقْلَمُ الْحَقِيقَةُ
 وَذَلِكَ أَنَّ الْمَقَرَّطَ الشَّكْرَ بِشَرَفٍ فِي وَقْفِهِ ذَاكَ عَلَى السَّكْنَةِ وَالْإِخْلَاقِ عَلَى امْتِلَاقِ
 بَيْتِ الْقَلْبِ الْجَلْبَ لِلْمَوْتِ فَجَاءَ وَعَلَى انْجِهَادِ الشَّرِيفِينَ فِي الدَّمَاغِ وَعَلَى التَّرْدِيَةِ وَاسْتَقْوَى
 فِي الْأَعْوَارِ وَالْأَبَارِ وَأَتَمَّ مِنْ بَعْدِ فَعَلِ الْجَمِيَّاتِ الْحَيَاةَ وَالْأَقْبَامِ الدَّمُوعِ وَالصَّفَرِاقِيَّةِ فِي
 الْأَحْشَاءِ وَالْأَعْضَاءِ الرَّبْصَةِ وَعَلَى الرَّعْثَةِ وَالْفَالِجِ وَلَا يَسْمَا أَنْ كَانَ ضَعِيفَ الْعَصَبِ هَذَا
 إِلَى تَابُورٍ مَا حَبَلَتْ عَلَيْهِ مِنْ فَقْدِ الْعَقْلِ وَهَنَكَ السُّتْرُ وَاطْهَرَتِ الشَّرُّ وَالْفَقُودِيَّةُ عَنْ لَدَاكَ
 جَلَّ الْمَطَالِبِ الدِّينِيَّةِ وَالْدُنَاوِيَّةِ حَتَّى أَنَّهُ لَا يَكَادُ أَنْ يَنْطَلِقَ مِنْهَا مَمُولٍ وَأَبْلَغُ مِنْهَا
 خَيْرُهُ بِالْأَبْرَالِ فَهِيَ مَخْطُومَةٌ مُتَشَفَّلَةٌ فِي هَذَا الْمَعْنَى يَقُولُ الشَّاعِرُ هـ مَتَى سَأَلَ الْخَبْرَاتِ
 أَوْ تَلَجَّيْتُهَا وَلَكَانَ الْخَبْرَاتُ مِنْكَ عَلَى قِيَّتِهِ إِذَا بَتَّ شُكْرًا وَأَصَحَّتْ مُفْلَاحًا وَأَوْعَاوَدَتْ
 الشَّرَابُ مَعَ الظُّهْرِ هـ وَبِالْجُمْلَةِ فَإِنَّ الشَّرَابَ مِنْ أَعْظَمِ مَوَادِّ الْهَوَى وَالْكَرَافَاتِ يُحْفَلُ وَذَلِكَ
 أَنَّهُ يُفَوِّقُ الْفَسْنَ أَعْنَى الشَّهْوَانِيَّةِ وَالْفَضِيَّةِ وَبَشِيرٌ قُوَاهُ حَتَّى يَهَابَ بِالْمُبَادَرَةِ إِلَى مَا
 يُحْبِبُهُ مِنْ مَطَالِبَةٍ خَفِيَّةٍ قَوِيَّةٍ وَيُوْهِنُ الْفَسْنَ النَّاحِقَةَ وَيُلْدَقُهَا حَتَّى لَا يَكَادُ يَسْتَقْبِلُ
 الْفِكْرَ وَالرُّوْيَةَ بَلْ يُشْرِخُ الْهَرَمَةَ وَيُطْلِقُ الْأَفْعَالَ قَبْلَ حُكْمِ الصَّرْعَةِ وَيَسْلُكُ الْفُسَادَ
 لِلْفَسَنِ الشَّهْوَانِيَّةِ حَتَّى لَا يَكَادُ ثَمَانِيَّتُهَا وَلَا شَيْءٌ عَلَيْهَا وَهَذِهِ مُفَارَقَةُ النُّفُوسِ وَالْخُلُوفِ
 فِي الْبَهْمِيَّةِ مِنْ أَحَدِ ذَلِكَ يَنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ يَحْلُلَ هَذَا الْمَجْلُ وَيَنْزِلَ هَذِهِ الْمَنْزِلَةَ فَحَيْدُهُ جَدُّ
 مَنْ يَرُومُ سَلْبَ أَجْلِ عَفْوِهِ وَأَفْنِهَا فَإِنَّ نَالَ مِنْهُ شَيْئًا مَا فَعَلَ حَالَهُ حَيْثُ الْفِكْرُ وَالْعَمَلُ
 وَتَمَوْضُهَا أَبَاهُ عَلَى أَنْ لَا يَكُونَ قَصْدُهُ غَرَضُهُ فِيهِ إِثَارُ اللَّذَّةِ وَانْبِلَاحُهَا فِي مَطَاوِلِهَا بَلْ

دفع الفصل منها السرف فيها الذي لا يوزن معه سوا الجمال وسداد المزاج ويغني
 ان تذكر في هذا الموضع وامثاله ما يتينا في باب قمع الهوى ويصون تلك الجمال والجمع
 ولاصول البلاغ الحاجة الى اعلان ذكرها وتكريرها ولا سيما قولنا ان الادمان في المتابعة
 على الذات يشفق الا لتدبره ويجعلنا من رتبة الشئ الاضطراري في بقا الحياة فان هذا المعنى
 يكاد ان يكون فائدة السكر او كدمنه في سائر الذات في ذلك ان السكر ان يصير به لا يترك
 العيش الامع السكر او يكون حال صحوه عند كمال من قدره منه فهو واضطراره وايضا
 فان ضراوة السكر ليس بدو وضراوة الشر بل اكثر منها كثيرا ويحسب ذلك
 ينبغي ان يكون سرعه تلاجه وشدة الزم والمنع منه وقد يحتاج الى الشراب ضروره في
 دفع الهم في المواضع التي تحتاج فيها الى فضل من الانساق والجره والافدام والنهوض
 وينبغي ان يحذر ولا يقرب اليه في المواضع التي تحتاج فيها الى فضل فكرة وبدن ونشيط
 الفصل الثاني عشر عشر في الافراط في الجماع ان هذا ايضا احد
 الاعراض الرذيلة التي يدعو اليه ويحمل عليه اتباع الهوى واثار اللذات الجالبة على صاحبها
 شروبا من البلاء والاسقام الرذيلة وذلك انه تضعيف البصر بهذا البدن وتخليقه
 وتيسره بالشحوخه والهرم والذبول وكضرر بالاماع والعصب ويشفق القوة
 ويؤثرها الى امراض اخرى كثيرة يقول ذكرها ولها ضراوة شديدة كضراوة سائر الملائد
 بل اقوى واسد منها يجب ما يتذكر الانساق من فضل لذته عليها ومع ذلك فان
 الاكثار من الباه يوسع اعينه المنى ويحلب البهادر ما كثيرا اكثر من اجل ذلك

بولد الجني فيها فتزاد الشهوة والشوق اليه وتتصل عنه بالصد من كل الاعمال الاقلال
 منه والامساك عنه حفظا على الجسد الرطوبة الاصلية الخاصة بجوهر الاعضا
 بطول مدة النمو والنشوء وبطهي السخوخة والحفاف والخل والهزم ونضج او غير ذلك
 ولا يستحب المواد فقل تولد فيها ونضعف الانتشار وينقلص الذكر وتشتد الشهوة
 ويعدم شدة جنها ومخالبتها ولذلك ينبغي للعاقل ان يرم ثقتة عنه ومنعها
 منه وبجاهد لها على ذلك لكي لا تغري به ويضر عليه فيصير في حاله يعسر ولا يمكن
 صدّها عنه ومنعها منه وسد مسامحه وخطريه الى جميع ما ذكرناه في ذم الهوى ومنعه
 سيما ما ذكرناه في باب الشرم من نبوت مفضل الشهوة ونقضها وحبها ومخالبتها
 مع النبل من المشتكى والبلوغ منه غاية ما في وشيع ذلك فان هذا المعنى في اللذة المصا
 بالجماع او كذا وظهر منه في شارب الذات لما تصور من فضل لذاته على شاربها والفتش
 ولا سيما المهلة الممرجة الغر المودته التي تسميها الفلاسفة غر مفعول لا تشفه عنها
 الاحمان للباء شهوة ولا استكثار من السرارى والشوق والفروع الى غير هذا ولا
 ذلك ليس يمكن ان يتر بلا نهايه ولا بد ان يصلح يخرج فدا التلذذ بلشئى وريضا به
 ونفاسى ويكابد الم عدمه مع ثبوت النوع اليه والبلعث عليه اما العوز من الما
 والمعننه واما الضعيف وعجزه في الطبع والبنه اذ ليس يمكن فيها ان تال من المشتكى
 المفاد الذي تطلب الشهوة به وتدعو اليه بحالة الرجل المذكور في باب الشرم
 واذ كان الامر على هذا فليس الصواب الانقذيم هذا المعنى الذي لا بد من وقوعه ومقاساته

أعني هذا الالتداد بالشيء مع قيام الباعث عليه والمصلحة فيه قبل الإطراف فيه والاستعداد
منه لتوسيع عواقبه الوجدية ونسج ضاربه واستكلابه وشدة حبه ومطلبة اتصال
هذه الذات مع الذات واجتماعها بالاطراح وذلك أنها ليست اضمرارية في بقا العيش
كأنه مع المشرب وليس في تركها أمر ظاهر محسوس كالمخرج والخصب وفي دفرها
فيها والآثار منها جهر المبدأ وهذه نفس الانشاد للذات بها والمروية مع تنوير عليه
هو في طويته العقل الذي جنى على العاقل أن ينافسه ويرفع نفسه ولا يشبهه فيه
الفحولة من النبوة والمراد وسائر البهائم التي ليست معها رتبة ولا نظر في العاقبة
وأيضا فإن استقبح جل الناس وجمهورهم لهذا الشيء واسما جهلهم وأحفلهم وشبههم
مما يتوهم منه بوجوب أنه أمر مكروه عند النفس الناطقة وذلك أن الاجتماع على
استنساخه لاخلوا من أن يكون أما سقى الغربة والبدية وأما بالناديب وعلى
أي أوجه من كان وقد وجب أن يكون سحرا أردنا في نفسه وذلك أنه قد قيل في
القوانين البرهانية أن الأرا التي ينبغي أن تشتت في مجتمعاتها ما اجمع عليها كل الناس
أو أكثرهم وأحكامهم وليس ينبغي لنا أن ننهيك في إثبات الشيء الشيع الفصح بالولع
علينا أن ندعه البتة فإن كان ولا بد فكلون النبي ما في نفسه أقل مما يملن مع الاستحيا
واللوم لا يستل عليه والأحنا ما يملن عن العقل إلى الهوى وتاركه له وصاحب
هذه الحالة اختل عند العقلاء وطوع للهوى من البهائم لا يثاره مادعا إليه الهوى
والعبادة له مع شرف الغفيرة على ما في ذلك عليه وزجره عنه والبهمة إنما

سَخَّادٌ لِمَا فِي الطَّبَاعِ مِنْ غَيْرِ نَاجِرٍ لَهَا وَلَا مُشْرِفٍ بِهَا عَلَى مَلَكِيَّاتِهَا فِيهِ
 سَنَادٌ عَشْرٌ فِي الْوَلَعِ وَالْعَبَثِ وَالْمَذْهَبِ لَيْسَ لِحُتَاجٍ فِيهِ هَذَا عَنِ
 الْعَبَثِ وَالْوَلَعِ وَالْمَضْرَبِ عَنْهَا إِلَى صِحِّهَا الْعَزْمُ عَلَى تَرْكِهِمْ وَلَا تَحْتِاجُ وَلَا فِي
 مِنْهَا ثُمَّ إِذَا الْفَيْسُ بَيَّنَّ ذَلِكَ فِي أَوَاقَاتِ الْعَبَثِ وَالْوَلَعِ حَتَّى يَكُونَ ذَلِكَ الْعَبَثُ
 وَالْوَلَعُ نَفْسُهُ عِنْدَ مَذْهَبِ الرِّبَةِ الْمَذْكُورَةِ وَقَدْ حَكَمَ عَنْ بَعْضِ الْعُقَلَاءِ مَلُوكًا أَنَّهُ
 كَانَ يُولَعُ وَيَعْبَثُ بِشَيْءٍ مِنْ حَتَمٍ لِحَبِيبِهِ يَلْحَسُهُ وَكَانَ إِذَا كَانَ مِنْهُ وَكَثُرَ قَوْلُهُ
 مَنْ تَقَرَّبَ إِلَيْهِ فِيهِ فَكَانَ الشَّهْوُ وَالْغَفْلَةُ بِأَيِّهَا زِلَازًا إِلَى هَذَا حَتَّى قَالَ لِبَعْضِ وَرَثَائِهِ
 ذَاتَ يَوْمٍ إِنِّي لَمَلِكٌ جَدَّدْتُ لِهَذَا الْأَمْرِ عَزِيمَةً مِنْ عَزِيمَاتِ أُولَى الْعُقَلَاءِ فَأَجْمَعُوا شَيْئًا
 غَضَبًا ثُمَّ لَمْ يُوْعَايِدُوا إِلَى شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ الْبَيْتِ فَهَذَا الرَّجُلُ إِذَا تَرَفُّعَتْ نَاطِقُهُ
 الْغَضَبِيَّةُ بِالْحِمِيَّةِ وَالْأَنَفَةِ صَحَّ الْعَزْمُ وَتَأَلَّتِ الْفَيْسُ الْنَاطِقَةُ حَتَّى أَتَوْهَا أَثَرُ قُوَّتِهَا
 صَارَ مَذْكُورًا وَمُنْبَهًا عَلَيْهِ مَتَى غَفَلَ عَنْهُ وَلَعْمَى أَنَّ الْفَيْسَ الْغَضَبِيَّةَ إِنَّمَا جَاءَتْ
 لِيَسْتَعِينَ بِهَا الْنَاطِقَةُ عَلَى الشَّهْوَانَةِ مَتَى كَانَتْ شَدِيدَةً التَّرَاءُ قُوَّتُهُ بِالْمَخْلَافَةِ عَشْرٌ
 الْأَفْئَادِ وَانْهَجَتْ عَلَى الْعَاقِلِ أَنْ يَغْضَبَ وَتَدْخُلَهُ الْأَنَفَةُ وَالْحِمِيَّةُ مَتَى رَأَى الشَّهْوَةَ تَرُدُّ
 قَهْرَهُ وَغَلَسَتْ عَلَى رَأْيِهِ وَعَطَلَتْ حَتَّى يَذْهَبَ وَيَقْبِضَ بِهَا وَيَقْفِضَ عَلَى الْكُرَّةِ الصَّاعِدَةِ رَحِمَهُ
 الْعُقَلَاءُ وَتَحْصُرُهَا عَلَيْهِ وَأَنَّهُ مِنَ الْعَجَبِ بَلْ مَا لَا يَكُنُّ بِهِ أَنْ يَكُنْ مِنْ يَفْقَهُ عَلَى ذَمِّ نَفْسِهِ
 عَنْ الشَّهْوَانَةِ مَعَ مَا هِيَ مِنَ الدَّوَالِغِ وَالْبَوْلِغِ الْقُوَّةِ بَعَثَ عَلَيْهِ نَهْمًا مِنَ الْوَلَعِ
 وَالْعَبَثِ وَلَيْسَ فِيهَا كَيْزُ شَهْوَةٍ وَلَا لَذَّةٌ وَأَشْرَ مَا خُتِجَ فِي هَذَا الْأَمْرِ إِلَى التَّذَكُّرِ وَالْتِمَازِ

لانه انما يكون في اكثر الاحوال مع النهو والقطعة فاما المذهب فانه ما يحتاج فيه
 الى كلام يتبين به انه علة في اي لا عقلية وسبق في ذلك قولنا وجزا مختصرا
 اقول ان النجاسة والطهارة انما ينبغي ان يعبر بالجواهر لا بالنيات ويجري الامر بها بحسب
 ما تبلغه الاحتكاك لا بحسب ما يبلغه الوهم فمافات الجواهر ان تدرك منه خاصة
 شمسها طاهر او مافات ان تدرك منه قدرا اسماء بصف من اجل اننا نفضل هذا
 ونزدها في الطهارة والنجاسة اما للدين واما للفرد وليس بضرا ولا في واحد
 هذين المعنيين مافات الجواهر قلة من الشيء الجسدي والشيء الفدري وذلك ان الدين قد
 اطلق الصلاة في التوب الذي ماسته ارجل الذبان الواقعة على الفرد والعذرة والتطهر
 بالما الجاري ولو علمنا انه ما بال فيه وبالراحد في البركة العظيمة ولو علمنا ان
 فيه قسما من حرم او غير فليس بضرا ذلك ايضا في الفرد وذلك ان مافات جوا
 لم يشعر به وما لم يشعر به لم يجس منه انفسنا ولم يجس منه انفسنا فليس في فقرنا
 منه معنى البتة فليس بضرا اذا انشئ الجس ولا انشئ الفرد اذا كان مسعرا فافات
 القلة البتة ولا ينبغي ان نكفر به ولا نكفر وجوده لنا على بالكل نحن خصالنا
 الطهارة والنجاسة على الحقيقة والدين وجعلناه وهميا لا جساما لم نجد شيئا
 الى شيء طاهر ولا الى شيء نجس على هذا الجهم وذلك ان الاشياء التي تتعمل بالبتل
 مما مؤل عليها فندروا الناس لها ووقع عجب السباع والوحوش وسائر
 الحيوان واذا دخلوا بها فيها كان من استكثر ما من افاضه وصبه طيبا لمن ان

يكن

تلون اجزاء الاخر منه هو الاقدار والنجس وذلك بما وضع الله عز وجل عن الامجاد النظم
 على هذا السبيل اذ كان ذلك ما ليس في وضعهم وقدرتهم ومنخفض على المقر بالوهم عينه
 اذ كان لا يصب شيئا عندى به وسلب اليه يامن ان لا يكون فيه قدر مستغرق وانا
 كانب هذه الامور على ما وصفتنا فلم يبق لصاحب المذهب شي يخرج به وما افصح الجاهل
 ان يقيم على ملائذ له فيه ولا جملته عنده لان ذلك مفارقة العقل ومناجاة الهوى
الفصل التاسع عشر في الكتاب والافناء والاعمال
 ان العقل الذي خصصناه وفضلناه على سائر الحيوان الفاعل لما طرادى بنا الى جنس
 واسفاح بعضنا ببعض فانا قلنا نرى اليها لم يرفض بعضنا ببعض وذلك انما لم يلها
 كمال التعاون والفاضل العقل على ما يصلح عيشها لم يعدد على الكثرة على الواحدة منها
 كما نرى ذلك للانسان فان الرجل الواحد ما طعم كائنه مستكمل من واما بقوله ويرى
 من هذه الامور واطرافه لانه ان كان حرا اثم لم يخفه ان يكون نكاحا لم يمكنه ان يكون حرا
 وان كان حرا لم يمكنه ان يكون نجارا واما كلمة انك لو توهمت انسانا مقرونا فانه لو لم
 لم توهمه حاشا ولو توهمته حاشا لم يمكن توهم عيشه عشا هشا كعيش من قد
 توهم عليه كل حواله وكل ما احتاج اليه ان يسعى في سبل عشا وحشا بهما
 ثم انما دى التعاون والفاضل اذا الى جنس العيش وطسه وراحته وذلك انه
 لما اجتمع الناس كثر من متعاونون متعاذرون اقرب وجوه المساعي العباد على
 جلبهم سعي كل واحد منهم في واحد منها حتى حصلها واجمها فصار لذلك كل واحد

منهم خادما ومخدومون وعلى العبر ومشتغلا بطلب الكمال في المعيشة ولم
 على الصلابة النعمه وان كان منهم في ذلك بونا عليها بعدا وفاضلا كبر لغزاة لبس
 من لحد الاخذوم مشغلا مكفي حل حواجره فاذا قد سارا راسا فذبحه في هذا الباب
 واجتا فانار اجول بجلانا الى غرضنا المقصود هاهنا **فقول** انه لما كان من محاسن
 الناس انما تم وتصلح بالتعاون والتعاقد كان واجبا على كل واحد منهم ان يتعاون بباب
 من ارباب هذه المجاونه ويسعى فيما امكنه وقد راعيه منها وتوفي في ذلك طرفي الامر
 والفصير فان احدها وهو المقصود الاله والختاسته والذناة والمهانة اذ كان لمذايلنا
 الى الرصير عمالا وكرا على غيرهم ومع اخر الكد الذي لا راحة معه والعجز يدالي لا
 افضلها وذلك ان الرجل متى رام من صاحبه ان ينبه شيئا مما في يد من غير يد له ولا تقوى
 فقد اهان نفسه واجلها بجل من قد افقدت الرمانة والفض عن الاكساب **واما**
 من لم يجعل للاكتساب حذائيف ويبصر عليه فان خدمته الناس فضل على خدمته
 له اضيقا وكثرة ولا يزال لذلك في روق عبوديته دايمة وذلك ان مشغول
 عنهم كله باكتساب ما افضل من المال عن نفسه ومقدار حاجته وجميعه **تكملة**
 فقد خسر وخدع واستعبد من حيث لا يعلم وذلك ان الناس جعلوا للمال علما وطابعا
 يعلم ببعضهم من بعض ما يشق كل واحد منهم سعيه وكده العبد على الجمع فاذا
 اقتصر احدهم على جمع التوابع بكده وجهل فلم يصر فيها في الجوه التي تعود بالراحة
 عليه من سعي الناس له وكفايتهم اياها كان قد خسر وخدع واستعبد وذلك انه اعلى

كَمَا وَجَّهْنَا قَلَمَ اسْتَعْرَاضٍ مِنْهُ كَهَيْئَةٍ وَرَاجِعَةٍ لَا اسْتِغْنَاءَ لَهَا بِكَرْمٍ وَخُذْمَةٍ خَدَمَةٍ
 بِالْمَلْجِدِ وَلَمْ يَنْفَعْ فَجَعَلَ جَهْدَهُ وَكَرَّ وَكَفَانَتُهُ لِلنَّاسِ فَاسْتَمْتَعُوا بِهِ وَفَاتَهُ مِنْ كَهَائِهِ
 النَّاسُ لَهُمْ وَكَرَّمَهُ عَلَيْهِ وَاسْتَمْتَعُوا بِهِمْ فَذَرَا اسْتِغْنَاءَهُ بِكَفَانَتِهِ لَهُمْ وَكَرَّمَهُ عَلَيْهِمْ فَقَدْ
 خَسِرَ وَضَعُوا وَاسْتَعْبِدُوا كَمَا ذَكَرْنَا فَالْقَصْدُ فِي الْكِتَابِ إِذَا هُوَ الْمَقْدَارُ الْمَوْلَى لِلْمَقْدَارِ
 الْأَقْلَقِ وَبَيَانُ قِصَّةٍ نَقَا وَتَدَخُّرُ النَّوَابِيبِ وَالْجَوْلَانِ الْمَانِعِينَ مِنَ الْاِكْتِسَابِ فَإِنَّهُ
 يَكُونُ جَنْبِ الْمَكْتَسَبِ قَدْ لَغَا ضَرْبُ كَيْدٍ أَبْكِدَ وَخَدْمٌ مَخْدُومٌ وَأَمَّا الْأَقْسَا فَنَاقَا يَلُونَ
 فَمَسْنَدُ الْآنَ فَقُولُوا لَنَا الْأَقْسَا وَالْأَدَاخُ هُوَ أَيْضًا إِحْدَى الْأَسْبَابِ لِاضْطِرَارِهَا
 فِي حُسْنِ الْعَيْشِ الْكَابِرِ عَنْ قُدْرَةِ الْمَعْرِفَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَالْأَمْرِ فِي ذَلِكَ الْحَالِ وَأَوْضَحَ مِنْ ذَلِكَ
 خُتَابُ إِلَى بَيَانِهِ وَحَتَّى أَنْ كُنْتُمْ مِنَ الْجَوَانِ الْعِزِّ النَّاظِقِ يَقْنِي وَيَذْخِرُ وَاطْنِ أَنْ يَكُونَ
 لَهُ الْجَوَانَاتِ فَضْلٌ فِي النُّصُورِ الْفِكْرِيِّ عَلَى غَيْرِ الْمُفْتَنَةِ وَذَلِكَ أَنْ سَبَبَ الْأَقْسَا
 وَالْبَلْعَتِ عَلَيْهِمْ نُصُورُ الْحَالَةِ الَّتِي تَسْقُذُهَا الشَّيْءُ الْمُقْنِي مَعَ قِيَامِ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ وَقَدْ بَيَّنَّ
 أَنْ عِنْدَهُ فَمَعْلَى مَا ذَكَرْنَا عِنْدَ كَلَامِنَا فِي كِتَابِ الْاِكْتِسَابِ لِأَنَّ الْقَصْدَ فِيهِ يَبْدُو
 إِلَى عِلْمِهِ مَعَ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ كَلَامُهُ فَمَنْ يَنْقَطِعُ بِهِ الزَّادُ فِي أَرْضٍ فَلَاهُ وَالْأَفْرَاطُ يَبْدُو
 إِلَى مَا ذَكَرْنَا أَنَّهُ يُؤَدِّي إِلَيْهِ الْأَفْرَاطُ فِي الْاِكْتِسَابِ مِنْ دَوَامِ الْكَيْدِ وَالنَّهْبِ وَالْعَدَالَةِ
 فِي الْأَقْسَا هُوَ أَنْ الْاِنْشَاءَ يَكُونُ مُنْظَرًا مِنَ الْمُقْنِي مَقْدَارًا مَا يَقُومُ بِحَالِهِ الَّتِي لَمْ يَكُنْ
 عَلَيْهَا مَتْنٌ مَا جَدَّتْ عَلَيْهِ حِمْلَاتُهُ مَا نَفَعَهُ مِنَ الْاِكْتِسَابِ فَمَا تَأَمَّنْ كَانَ غَرَضُهُ فِي الْأَقْسَا
 السُّفْلَى مِنْ حَالِهِ الَّتِي هُوَ عَلَيْهَا إِلَى مَا هُوَ أَعْلَى مِنْهَا وَلَمْ يَجْعَلْ لِذَلِكَ حَرًا اضْطَرَّ عَلَيْهِ

و نعت عند فلا يزال في كيد ورق دأبهم فبعد ما يطعم من راح حاله ينقل اليها الاستغناء
 والخبرة بها فلا يزال مكروها فها غير راض بها عاما في السفلى منها الى غير هاتين طلقا
 مشهورا الى النعلين بما هو اعلا واجل منها على ما ذكرناه في باب الحبس وذكر ما لا
 مفسر وشرح اكثر في الفصل الذي شلوهذا وخبر المغنيان وانما هلا جهلها وانما
 عافه الصلوات لاسما الطبيعية لا اضطراريه التي للحاجة اليها دائمة في جميع البلاد
 وعند جميع الأمم فان الاملاك والاعلاق والرخاير غير ما مرن عليها بحوادث
 الدهر فذلك لم يخذ العلاتة اجد أغنيا الا بالصناعات ذوق الاملاك وقد تجلجلى
 عن بعضهم انه كثير يترك في البحر فهلك جميع ماله وانه لما افضى الى الشرا بصره
 الارض رستم شكل هندتي فطابت عنه وعلم انه قد وقع الى جبره فها علمنا ثم انه
 رنق فيها التزوه والرياسة واقام فيها فمرت به مرأب تريد بلده فسالوه هل
 عندك رسالة حملوها عننا الى اهل بلده فقال اذا صرتم اليهم فتولوا لهم افنوا وادخرونا
 لا يفرقها واما كيمية الاتفاق فانا قد ذكرنا قبل هذا مقدار الاكتاب وانه ينبغي
 ان يكون موارا لمقدار الاتفاق والفضله المقتضا للدرج والنواب والحوادث لمقدار
 الاطلاق اذا سعى لم يكن اقل من مقدار الاكتاب غير انه لا ينبغي للمروان حمله المبل الى
 الافئ على المقبر والمضيق ولا حجت الشهوات واشادها على ترك الاقفا البنية بل
 يخذلها ما كل واحد مقدار كسبه وعادته التي جرت في الاتفاق وتسا عليها
 وحالته ورغبته وما لجب ونبغى ان يكون كمثل من الاخير والفيه الفصل

الثامن عشر في طلب الوئب والمثالب الدنيائية ^{في} فدمخى لنا في ابواب
 هذا الكلب جمل ما يحتاج اليه في هذا الباب غير اننا من اجل شرف الغرض المقصود ^{في}
 الباس وعظم نفعه مفترضة بسلامة حصه ونالهمون ما قدمنا من النكت والمعاني فيه
 وصانمون اليه ما نرى انه يعنى على بلوغه واستتمه ^{في} مقوله ان من يدبر من نفسه
 ومشر بها هذه الفضيله واطلاقها وارجحها من الأسر والرق والهجوم والاحراز التي تخرج
 وتصير به اليها الهوى الداعي الى ضد الغرض المقصود بهذا الباب ينبغي ان تذكر ونحذر
 باله اولاً بما هو لنا في فضل العقل والافعال العقلية ثم ما ذكرنا في رقم الهوى وقمعه
 ولطف مخلاعه ومكايده وما قلنا في اللاموجودات هابه ثم لمجد الثبت والناقل
 وبكر قراءة ما ذكرنا في باب الهند من حيث قلنا انه ينبغي للعاقل ان شامل احوال الناس
 وما ذكرناه في ضد باب دفع الغم حتى ينالها قسماً واستقر وتمكن في نفسه
 ثم لنقل على فهم ما قوله في هذا الموضع نقول انه من اجل ما لنا من التمثيل والقياس
 العقلية كبر اما بتصوير عواقب الامور واواخرها فحدها ونذكرها ان قد كانت
 ومنعت فنكر الصائرينها ومشارع الى النافع وبهذا يكون اكثر حسن عيشنا و
 من الاشياء للوزيد الردة المنفعة في علمنا ان نعلم هذه الفضيله ونحفظها
 ونستعين بها ونمضي امورنا عن امضاها اذ كانت سبيلاً الى النجاة والسلامة
 ومفضلة لنا على البهايم الهامه على ما لا نصورها واخر عواقبها فليست الآن بعقل
 البري من الهوى في الشغل في الحالات والمراتب ليعلم انها اصلح واروح واولى بالعاقل

طلبه ولزومه وجعل مبدأنا بالنظر في ذلك من هذا فنقول ان هذه الاحوال التي
 الحالة التي لم يزل عليها ورثنا ونشأنا فيها والتي هي اعلى اجل منها والتي هي ادناو الغرض
 منها فاما النفس تؤثر وحجب وخلق من اوله وهله بغير نظر ولا غير بالحالة التي هي
 اجل ولا فذال ما نجد من افئنا غير اننا لانؤمن ان يكون ذلك ليس عن حكم العقل
 بل عن الميل وبدار الهي فليست هي من الآن الجاهل والبراهين وحكم بعد بحسب ما هو
 يقول العقل من الحالة التي لم يزل عليها المألوفة المعتادة لنا الى ما هو اجل منها اذا
 نحن ازلنا عنه الاتفاقات الناجمة العجيبة لا يكون الا بالحل على النفس واجهادها في
 الطلب فليست ايضا ان جهدنا في تلكها في الترتيب الى ما هو اجل من جالنا التي
 فذا عندنا هاها والغنى ابتدائا ام لا فنقول ان من لم يبدئه ومشاو لم يزل معننا لان
 لا يومرة الناس ولا استبرامانه وخطفه الموالب ان هواهم واجتهد في بلوغ هذه الحالة
 ضد ما له عن غفله الى هواه وذلك انه لا يناله هذه الرتبة الا بالجد والجهد الشديد
 ويحمل النفس على الهول والخطر والمغزير الذي يوحى الى القلب في اكثر الاحوال
 ولم يلقها حتى يصل الى منه من الالام اضغاف اضغاف ملجدة يصل اليها من
 المذاذ بها بعد المثال وانما مخدعة ويعزوه في هذه الحال تصور نيل المطلوب من غير
 ان تصور الطريق اليه كما ذكرناه عند كلامنا في الله حتى اذا نال ووصل الى المثال
 لم يبق الا قليلا حتى بمقد الخبطة والاستمتاع بها وذلك انها تضرب عند منزلة
 شابر الاشياء المعتادة المألوفة فقل النداء وتشد وتعلق الميزر عليه في استئثارها

وَالْحَقُّ بِهَا وَلَا يَكُنْهُ الْهَوَى مِنْ بَيْنِهَا مَخْرُوجٌ عَنْهَا كَمَا ذَكَرْنَا عِنْدَ كَلَامِنَا فِي زَمِّ الْهَوَى
 فَإِذَا هُوَ لَمْ يَزِدْ شَيْئًا وَخَسِرَ شَيْئًا أَمَا قَوْلُنَا فِيهِ أَنَّهُ لَمْ يَزِدْ مِنْ أَجْلِ هَذِهِ الْحَالَةِ إِذَا
 هُوَ الْهَوَى وَلِأَنَّهَا صَارَتْ عِنْدَ مَنْزِلَةِ الْأُولَى وَتَقَطَّعَتْ عَنْهُ شُرُورُهُ وَاعْتِبَاطُهُ بِهَا
 وَأَمَا قَوْلُنَا أَنَّهُ خَسِرَ شَيْئًا كِبَرَهُ فَالْعَيْنُ أَوَّلًا وَالْخَطَرُ وَالْتَفَرُّقُ الَّذِي يَسْلُكُهُ إِلَى هَذِهِ
 الْحَالَةِ ثُمَّ الْجَهْدُ فِي جَرِّهَا وَالْخَوْفُ مِنْ زَوَالِهَا وَالْقَمْعُ عِنْدَ قُدْرَتِهَا وَتَعْوِيدُ الْفَضْلِ الْكُلِّ
 فِيهَا وَطَلَبُ مِثْلِهَا وَكَذَلِكَ يَقُولُ أَنَّ فِي كُلِّ حَالٍ هُوَ قَوْلُ الْكَفَافِ وَكَذَاكَ إِنْ كَانَ
 يَذَنُّهُ مُعْتَادُ اللَّغْزَى وَالنَّبْلِ مِنَ الْغَدَاوِ اللَّبَاسِ الْمُتَوَسِّلِ إِنْ هُوَ أَجْهَدَ نَفْسَهُ حَتَّى
 اسْقَلَ عَنْهَا إِلَى الْغَدَاوِ اللَّبَاسِ الْفَاجِرِ فَإِنَّ شِدَّةَ الدَّلَالَةِ بِهَا سَتَسْقُطُ عِنْدَ لَا الْحَالِ
 حَتَّى يَصِيرَ عِنْدَ مَنْزِلَةِ الْأُولَى وَلَيْزِنْ حُصِّلَ عَلَيْهِ فَضْلٌ مِنَ الْقَنَادِ الْخَيْرِ فِي سَبِيلِ هَذِهِ وَاسْتِغْلَا
 لِمَا كَانَ مَوْضِعًا عَنْهَا قَبْلَ ذَلِكَ وَكَذَلِكَ يَقُولُ فِي الْهَوَى وَالْجَاهِ وَالْبَاهَةِ وَشَايَرِ
 الْمَطَالِبِ الدِّيُونَةِ أَنْ يَلْبِسَ مِنْ مِثْلِهِ نَالًا وَبَلِّغَ إِلَيْهَا إِلَّا أَحَدَ الْأَغْسَاطِ وَلَا اسْتِمَاعُ
 بِهَا يَمْلُ بَعْدَ سَبْلِهَا وَتَصَغُرُ فِي كُلِّ يَوْمٍ حَتَّى يَفْجُرَ وَيَصِيرَ عِنْدَ نَائِلِهَا مَنْزِلَةُ الْحَالَةِ الَّتِي
 عَنْهَا اسْقَلَ وَمِنْهَا أَرَقَى وَحُصِّلَ عَلَيْهِ لَمَّا أَجْلَبَتْ مُنْذُورٌ وَهُوَ مَوْجِدُ الْإِجْرَانِ لَمْ تَكُنْ شَيْئًا
 وَكَذَاكَ أَنَّهُ لَا نَزَالَ مِسْقَلٌ لَفَتْهُ مَلْهُوفُهُ وَجَنَّهُدْ فِي التَّرَقُّي إِلَى مَا هُوَ أَعْلَى نَهَا قَامَا
 قَبْلَ الرُّضُولِ فَقَدْ يُرِيدُ الْهَوَى الرِّضَا وَالْفُتُوحَ بِالْحَالَةِ الْمُقْصُودَةِ وَكَذَاكَ مِنْ أَعْتَمِ
 ضَرْمِهِ وَاسْتِطْنَاهُ وَمَكَائِدِهِ فِي أَحْكَامِهِ وَجَرَّهَ إِلَى الْحَالِ الْمَطْلُوبَةِ حَتَّى إِذَا لَحِقَ لَيْلٌ لَمْ
 يَطْلُعْ إِلَى مَا قَرَفَهَا وَلَا نَزَالَ تِلْكَ حَالَهُ مَا طَالَعَ الْهَوَى وَصَاحِبُهُ وَخَوْنُ مَا قَلْبَانِي سَوَا

الباب انه من اعظم سكايد الهوى وخذعه من اجل ان الهوى يشبهه في مثل هذه
 الاجمال بالعقل ويدلش فيه به وبوهم انه عقل لا هوأى وان ما اراه خبره لاشهوه
 بايدلى بعض المجاح وينفع بعض الافئاع ولكن افلعه وحجه هذه لانتبت ان جوهضت
 بالنهر المستقيم ان يدحض وتبطل والكلام في الفرق بين ما يري به الهوى وبين ما يري به العقل
 باب عظيم من ابواب سناعه البرهان لتسقله الى هذا الموضع اضطرارى لا نافذ لو حنا
 منه في غير موضع من كتابنا هذا بما كفى به في غرضه ولا نذكره جملاً من عجزه
 كافية لما يراوده في بلوغ معناه هذا الكتاب فاقول ان العقل يرى ويختار ويوثق والافضل
 المراجح الاصح عند الهواقب وان كان على الفقيه منه في او ابله مؤونه وشده وصغوبه
 واما الهوى فانه بالسيد من هذا المعنى وذلك انه يختار ابداً ويوثق ما يدفع به الشئ المودى الثابت
 الملتزم له في وقت ذلك وان كان يعقب ^{منه} من غير نظير فما ياتي بعد ولا ربه فيه
 مثلاً ذلك مذكورناه قبل عند الكلام في رزم الهوى من امر الصي الرمد الموثق لكل التمر
 والاص في الشمس على اخضر الليل والحجامة وذرا العن والعقل يرى صاحبه ماله
 في عليه فاما الهوى فانه يرى ايلامه ويبيع على عليه ومثلاً ذلك ما يبيع عنه الافضل من
 غيوب نفسه ويصير قلبه لحاشنه اكثر مما هي ولذلك يبيع ^{بها} ان يهتم بآية ابداني
 الانسية التي هي له لا عليه ويظن به انه هو لا عقل ويستقصي النظر فيه قبل امضائه
 والحقارى ما يري محبة وغدر وانجح فاما الهوى فانه انما يتبع وترى بالليل واللوافه
 لا محبة من ان ينطق بها ويعبر عنها واما فاعلق من ذلك وذلك اذا اخذ يشبهه

بالعقل غير انها حجاج ملجئه مسقطعة وعذر غير من ولا وجه ومثاله ذلك
 كماله الاشارة والذين قد اعروا باب السكروا بطلانهم بما رآه واصحاب المذهب ومن
 شرف لحيته كايما او بعث وبلغ بشي كايما فان من هو لا اذا سئل عن عذره
 في ذلك لم ينطق بشي منه ولا كان عند في نفسه شي يمكن ان يجمع به اكثر من ميل
 الى ذلك الشئ وموافقته وحجه طبيعيه غير منطقية، وبعضهم يذهب ويحججوا
 فاذا انقض رجع الى اللجاجه والنسج بما لا معنى لحيته واشتد ذلك عليه وعصب
 منه وابلغ اليه ثم يشهد ويتوب بعد ذلك فهذه الجمل كافيه في هذا الموضع
 المحقق من الهوى والمرور رعيه من غير علم به واذا قد يتناما في النقي الى الرضا
 من الجهد والخطر والخراب النفس فما لا يغيب ولا يبشر به الا قليلا ثم يكون عليه
 منه اعظم الموز والشدايد ما كان موضوعه عنه في الجاهل الاولى ولا يمكنها
 الاقلاع والرجوع عنه فهذا ان اصل الجالات حياه الكفاف والناول اراك
 من اسهل ما يمكن من الجوده واسهل عاقبه ووجب عليه ان يرضى بهذه الجاهل وتبين
 قلبها ان كنا نريد ان يحول ممن بعد بحقه وتوفي من الآفات الربطه
 الكامنه في عواقب اتباع الهوى واشتاره وبهذه الاسفار بالعقل الامني وهو
 النطق الذي فضلنا به على الهاميم فان نحن لم نقدروا لم يملك الهوى هذه الملكه
 النامه التي تخرج معها عن كل فاضل عن الكفاف فلا اقل من ان يغتر من في
 معه متفاضل على الكفاف على حاله المعناد المالموفه ولا يكدره ويجهدنا ونحنا

بها على السفل عتوا قال أمتوا المصنعة من حال خطيب من غير انحاء الفتن ولا غرورها
 فان الاسلح والاول ترك الاسفال اليها لانا لا نعدم منها الافات التي عدتها لها
 العارضة عن النوع المرتبه التي تصدناها بعد نبيا وبلوغها فان اسفلنا اليها فندعي ان
 لا يغير نسب مما به قوام اجسادنا من الما قبل والمشارب والملابس وتساير ما
 يقع ذلك من حالاتنا وعاداتنا الاول لئلا نكتب اسفنا عادة فضل من الشرف
 وحاله نظالينا ان فدت هذه الجملة الثانية ولما بلغ الغم المنافع قد هانت فقد
 ولا كما نخرج من عز غمونا الى هوانا ووافين لذلك في البلايا التي ذكرناها الفصل
 الثاني عشر في المنفعة والفاضلة ان السيرة والفاضلة التي شاربها وعلها
 معنى اننا انما انقلبه ههنا القولا الجمل معاملة الناس بالعدل والخذلهم من بعد
 ذلك بالفضل واستسعار الجفء والرحمة والنعم للكل والاجتهاد في نفع الكل
 الامن بدانهم بالجور والظلم او سعي في قساد السياسة وابع ما منعه وحيث
 من الهج والعت والفتاد وراجل ان كثيرا من الناس يجملهم الشرايع على السيرة
 الجابره كالامانة والجهت ويخوهم ممن يرى غش الخافض لهم واغياهم والمساكين
 استلهم من سقى من لا يرى مثارا بهم واطعامه ومعالجته ان كان منضاون قتل
 الافاعي والعيذاب ويخوها التي لا طمع في استصلاحها وضررها في وجه من وجوه
 المنافع وتركهم الطهر بالما ويخوها من الامور التي يعود ضررها على الجماعه
 وبعضها على نفس الفاعل لها ولم يكن يروع هذه السيرة الرديه عن هؤلاء واشباههم

الأول من وجوه الكلام في الآراء والمذاهب وكان الكلام في ذلك مما جاوز مقدار هذا
 الكتاب ومعناه لم يبق لنا من الكلام في هذا الباب إلا للتذكير بالشبهة التي أشار
 بها الأثنان سلم من الناس وأعطى منهم الحجته بقول أن الأثنان إذا الزم بفتة العفة
 والعزل وأقل من مما حجة الناس ومجاديتهم سلم منهم على الكثير وإذا صحت ذلك
 لأوصال عليهم والنصح والرحمة لهم أوتي منهم الحجته وهاتان الختان هاتمة الشبهة الفاضلة
 وذلك كاف في عرضنا في هذا الموضع **فصل العشرون**
 في دفع الخوف من الموت ٥٥ أن هذا العارض ليس يمكن دفعه عن الميت كالأبواب
 تنفع أنها تصبر من بعد الموت إلى ما هو أصل لها مما كانت فيه وهذا باب ضل
 فيه الكلام جدا إذا طلب من طريق البرهان دون الخبر ولا وجه للكلام فيه البتة
 لاستبها في هذا الكتاب لأن مخدرة كما ذكرنا قبل جاوز مقداره في شرفه وفي غرضه
 وفي طوله إذا كان خرج إلى النظر في المذاهب والبراهين التي ترى وتوجب بحال
 من بعد الموت والحكم بعد لحظها على مظهرها وليس لصعوبة تمام هذا الأمر وما
 يضمر وحتاج إليه من طول الكلام حفاظا لتلك ناركوه ومقبولون على اتباع من
 يرى ويعقد النفس تدب في الجحيم فانه تمتى أقام على الخوف من الموت
 كان ما يلاعن عقله إلى هو ٥٥ فقول أن الأثنان على ما نقول مولا ليس بيننا من
 بعد الموت شيء من الذي يثبته إذا أدى حسن والجس ليس إلا لله وهو في حال حياته
 معزور لا ذي شخص فيه والحال التي لا أدى فيها أصل من الحاله التي فيها أدت

الموت اذا صلح للآل من الحياة قال فلا تقبل منهم ان الانسان وان كان نصيبه
 في حال حياته الذي فانه شال من الذات وليس شالها في حال موته قتل العقل شاذ
 ويضرم او ياتي بوجه من الوجوه في هذه الحالة ان لآل الذات فلا فلا ولا كذلك
 قوله ان لم يقل لا لزمه ان يكون خيال في حال موته اذ الذي انما يلحق الحكي من الميت
 قوله فليس يضرم اذ لآل الذات واذا كان ذلك كذلك فقد جمع الامر الى ان حالة الموت هي
 الاصل لان الشيء الذي حسبنا ان يلحق به العقل على الميت الذي وليس يلبس بها حاجة ولا
 بها نروح ولا عليه في ان لآلها اذ في كل فليس يلحق عليه فصل فيها لان الفاضل انما يكون بين
 المحتاجين الى شيء ما اذا كان لا حدها فضل فيه مع قيام الحاجة اليه واما ان يكون المحتاج على
 عني فلا واذا كان ذلك كذلك فقد جمع الامر الى ان حالة الموت اصلح فان قال هذه
 المعاذ ليس ينبغي ان يقال على الميت لانها ليست له موجودة قوله انما قل هذه المعاني عليها على انها
 موجودة له بل انما نضعها متوهمة متصورة لنفوس شياشي وهذا باب مني معه كتب
 منسحقاني حكم فواتيل البرهان وهوبات من الانقطاع معروف عند اهل البرهان يسمى
 غلق الكلام وذلك ان صاحبه يغلق الكلام ابدا وهرب عنه ولا يتساعده عليه خوفا
 من ان توجه عليه بالحكم فاذا الجأ الى النكرار والحاجة وليس له بعد هذا الا هذا اعلم ان
 حكم العقل في ان حال الموت اصلح من حالة الحياة على حسب اعتقاد في النفس وقد
 توجه عليه وانه مقم على انما هو في فيه وان الفصل بين الهوى والعقل هو ان
 الراي الهوى ينجى ويوتر وتبع وتمسك به لا محبة لله ولا لغيره فاصح وانما يكون

من ضرب من الجبر إلى ذلك الجلي فلو افترضنا ما ثبت في الفتن وما الرأى الصقلي فانه
حتى يتبين من عندنا ونخرج وان كانا نفسا كارهة لمؤخره عنه وايضا فانه
اللذة المرغوب فيها المناقش عليها لوها هي الحقيقة الراجحة من المولم على ملسا ولذا
كان ذلك كوك فانه ليس يتصورها مقصودة مطلوبة الا الجاهل بها لکن الشرح
من الذي غنى عن الرجاء التي متى أعقبها شئب لذة وايضا فانه وان كان الاعنام مما
لا بد منه من وقوعه ضل على ما يتناول وكان الموت مما لا بد من وقوعه ظل الاعنام
بالخوف منه فضل والتلبي عنه والناسي رخ وغم ومن اجل ذلك صرنا نعني به
البهايم في هذا المعنى اذ لها بالصبح هذه الحالة كالأليس بغيره بل عليها الا بالحيلة
لاطراح التفكير والنسور العفلى وكان ذلك من افزع الدوز في هذا الموضع اذ كان
يجلب من الام اصناف اصناف المنهم فذلك ان المنصور للموت الخفيف منه
لموت مثالي كل تصور موته فجمع له من تصور مته لمند مطولة مونات كثيرة
فلا جود له والاعود على النفس التلطف والاحضاد لاطراح هذا الغم وذلك
كون كسافنا قبل ان العاقل لا نعم بنة وذلك انه ان كان لما نعم سبب بكر دفعه
جبل مكان الغم فكر اني دفع الغم السبب وان كان مما لا يمكن دفعه اخذ
على المكان في التلوي والتلوي عنه وعمل في محوه واخرجه عن نفسه وايضا فاني اقول
اني قد بينت انه ليس للخوف من الموت وجه على راي من لم يجعل للان حالة
وعاقبه بصير اليها بعد مونه فاقول انه يجب ايضا في الرأى الاخر وهو الرأى

الذي يجعل لمن مات حجة وعاقبة يصير اليها بعضه وان لا يخاف من الموت لا تشل
 الحزن الفاضل المكمل لاداما فرضب عليه الشريعة المحقة لانها قد وعدته انقود
 والراية والوصول الى النعيم الدائم قال شك شك في هذه الشريعة ولم يعرفها ولم يتقن
 معها فليس له الا الهت والنظر جهده وطافه فان افرح وسعة وجهه غير متغير
 ولا وان فانه يكاد لا يجد الصواب فلن عذبه ولا يكاد يولق الله اولى بالصحة عنه
 والعود عليه اذ كان غير متطالع بما ليس في الوشم بل كلفة وحيلة عز وجل اعلان
 دون ذلك كبراجداه واذا قد اسنا على قصد كتمانها هذا وبلغنا اخر غير ضافية
 فانها تخرج من كلامنا بالشكر لما رنا جل وعزته والحمد لله واهب كل نعمة وكما
 كل غم حذا بل انما به كما هو اهل وسجته في جرح هذا الكتاب في يوم الاربعاء
 ربيع الاول سنة ثمان وثلثمائة هجرية على يد منصور بن علي الراعي رحمه الله تعالى

من كلام الشيخ الرئيس قال للحكمة استكمال النفس الانسانية بتقوية الامور
 والشد من غيابة الكثرة والعلم على قدر الطامع لانها تبه وانتهى بها الى انك
 لم تفرق وتطلق وتنفق فلا تفرق عنك وقد جعلت خبري على ان كيف الملك
 من دافك وقد عثر على كل حليم حاد او متغير في فقر من حيث هو ملك الى علم
 سببه ولو لا مكان الى الوجود وكل حليم متحرك فحركة اما من سبب خارج وبشي
 من عينية واما من سبب في فعل الجتم اذ الجتم لا تشل بذاته وذلك السبب

ان كان حركته على وجه واحد وعلى سبيل المتغير في حركته طبيعة .. ولان كان حركته
 حركته في ارادة وغير ارادة او حركته حركته واجد بلا ارادة فتسمى بفتا .. حركته
 التي من كيم الى كيم تسمى حركته في الزمان وفي الفصل تسمى حركته ذبولا والتسم
 من كلام بعض الحكماء قال انما شق على الانسان الخروج من هذا العالم من ناحية
 تركيبه الذي كان متوجها في عالم الجن ولو علم ان التركيب كان اننا ويا حكمه كان كلاما
 علم ان الوجود الذي كل لبا التركيب كان شفاذا من هذا السبيل كل احد الوجود من قبل
 للوجود الاخر وان الطول والارتفاع والشخص ثابت ولكن كان الانسان لا يحسن بما سبق في النوع من بعده
 كذلك لا يحسن بما سبق في العقل من بعده فالتركيب حيل على الاستيعاش من السبيل لانه
 عدم ما سطر للجن معنى الموت والعدم كونه حيلة لانه كما شق على الانسان التام من هذا
 الوجه ما شق على الانسان التام من ذلك الوجه لانه اذا كان مطلقا على العيب سقطت الاشياء
 اقل على سبيل الذي كان غريبا في تركيبه وعلم ان هذه الحال انما هي خطه تركيبه الذي قدته
 من الجبوت والصورة الى سبيل الذي تاله من الصورة وهذا هو في هذا المكان مستكنه
 للقلب ومصرفه للقلوب ومجمله للآمن وها هنا يحدث الشوق الى الله تعالى والى الله الاخر الى
 ما بعد الطوفان والموعد لمن طالبه من ضائنا والراغبين في خدمته والمجاهدين في سبيله والناشرين
 لولم ما شمع من غدا والم وانما رجل الدنيا وواحدة من لا يقول في الدنيا على احد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ

(قرآن کریم)

إِنَّ مَرَضَ النَّفْسِ جَهْلُهَا

(افلاطون)

رازی در طب روحانی *



گزیده مار را افسون پدیدست گزیده جهل را که شناسد افسون ؟
ابوبکر محمد زکریای رازی (درلاتین Rhazes) طبیب و فیلسوف بزرگ ایرانی
متوفی ۳۲۰ از دانشمندان بزرگ جهان بشمار می رود . درباره مقام پزشکی او همین بس که
در هنگامیکه بقواط و جالینوس خداوند طب محسوب می شدند آثار رازی آشکار شد
و بزبان لاتین و سایر زبانهای اروپائی ترجمه گردید و برای مدتی مدید در مدارس پزشکی

* - متن انگلیسی این مقاله در روز ۳۰ فروردین ۱۳۴۵ (۱۹ آوریل ۱۹۶۶) در
یکصد و هفتاد و ششمین جلسه انجمن اسریکائی شرق شناسی در شهر فیلادلفیا تحت عنوان :
« Nots on The . Spiritual Physic . of Al - Rāzī » بنحواختصار بوسیله نویسنده القاء شده است

۱ - برای اطلاع از مقام طبی رازی در اروپا بکتابهای زیر رجوع شود :

J . Freind : *The History of Physis From the Time of Golen to the Beginning of the Sixteen Century* (2 vols ' London , 1426 - 1727) v. 2 , P . 48 ff .

E. T. Withington : *Medical History from the Earliest Times* (London, 1864) P . 145 ff .

M . Neuburger : *History of Melicine* , trans . E . Play Fair (2 vols , London , 1910) V . 1 P . 260 ff .

E . G . Browne : *Arabian Medicine* (Combridge Univ. Press , 1921) P . 44 ff .

←

اروپا از آنها استفاده می‌شد^۱ و شروح و تفاسیر متعددی نیز بر آنها نوشته شد و نیز پس از بوجود آمدن صنعت چاپ در اروپا کتابهای رازی از قدیم ترین کتابهای بود که چاپ و منتشر گشت^۲.

در میان دانشمندان فن پزشکی این سنت دیرین که طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد مورد احترام و عمل بوده است و در این باره کتابی را مولفان تاریخ طب بنام «فی أن الطَّبیبَ الفاضِلَ یَجِبُ أنْ یَکُونَ فِیلسُوفاً» برخی به بقراط و برخی دیگر بجالینوس نسبت داده‌اند^۳. اسحاق بن حنین در کتاب خود بقراط را بعنوان ضرب المثل طبیب و فیلسوف یاد می‌کند^۴ و نیز گوید که فرفور یوس جامع هر دو فن بود از این روی

← این کتاب تحت عنوان «طب اسلامی» در سال ۱۳۳۷ ش. در تهران بوسیله مسعود رجب نیا بفارسی ترجمه شده است.

D Compbell : *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages* (2 Vols, London, 1926) P. 65 ff .

C . A . Elgood : *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate from the Earliest Times until the Year 1932* (Cambridge, 1951) P . 184 ff .

F . J . Carmody : *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation* (University of Colifornia Press, 1956) P . 132 ff .

A . A . Castiglioni : *A History of Medicine* Trans . E . B . Krumbhaar (New York, 1958) P. 267 ff .

۱ - W . D . Sharp : « Thomas Linacer » *Bulletin of the History of Medicine* (Baltimore, 1960) P. 253 .

۲ - B . Chancer : « Early Printing of Medical Books atd Some of the Printers who Printed them » , *Bulletin of the History of Medicine* (Baltimore, 1948) P . 648 .

۳ - ابن جابجل : طبقات الاطباء و الحكماء (قاهره ۱۹۵۵) ، ص ۱۹

۴ - اسحق بن حنین : تاریخ الاطباء و الفلاسفة ، مجله اورنیس Oriens جلد ۷ شماره ۱

(لیدن ۱۹۵۴) ، ص ۶۷ . ترجمه انگلیسی کتاب نامبرده که بوسیله فرانز رزنتال F . Rosental انجام گرفته ضمیمه متن عربی است . نگارنده (= مهدی محقق) نیز آن را بزبان فارسی ترجمه کرده و در مجله دانشکده ادبیات سال ۱۲ شماره ۳ (تهران ۱۳۴۴) . صفحه ۳۳۹ تا ۳۵۴ منتشر ساخته است .

برخی او را فیلسوف و برخی دیگر طبیب می خواندند^۱ و این مطلب چنان مهم بود که می گفتند اگر طبیب فیلسوف نباشد نباید باو اعتماد کرد^۲.

لزوم دانستن فلسفه از این جهت بود که طبیب باید بطبایع مختلف امزجه و اشکال قیاسهائی که بیماری ها در آنها مندرج است آشنا باشد گذشته از اینکه بنا بقول ابوریحان هر کس که توجه بعلمی از علوم دارد باید فلسفه بخواند تا از اصول جمیع علوم آگاه گردد هر چند عمرش بر مطالعه فروغ آن وفا نکند^۳. جالینوس مقتدای پزشکان کتاب البرهاتان خود را برای این تالیف کرده است که در فن طب مورد استفاده قرار گیرد و در آن از قیاسهائی که طبیب در استنباط طب بآنها نیازمند است و همچنین قیاسهائی که در شناسائی بیماری های پنهانی و علل آنها در موارد مختلف بکار می رود بحث کرده است^۴ و نیز در آغاز کتاب « فی التَّجْرِیْبَةِ الطَّبِیَّةِ » می گوید که فن پزشکی در آغاز کار بوسیله قیاس و تجربه استخراج گردیده و اکنون نیز کسانی که این دوروش را باهم بکار برند می توانند خوب

۱ - مأخذ قبل ، ص ۶۹ .

۲ - ابوالحسن طبری : المعالجات البقراطية (نسخه خطی متعلق بکتابخانه اسرار Osler Library واقع در دانشکده پزشکی دانشگاه مک گیل مونترال کانادا مکتوب بسال ۶۱۱ هجری) ، ص ۷۶ .

۳ - ابوریحان بیرونی : تحديد نهايات الاماکن (انقره ۱۹۶۶) ، ص ۲۷۲ .

۴ - ابن میمون اسرائیلی : رد موسی بن میمون القرطبی الاسرائیلی علی جالینوس فی الفلسفة و العلم الالهی ، مجله کلیه الاداب بالجامعة المصرية ، المجلد الخامس ، الجزء الاول (قاهره ۱۹۳۷) ، ص ۸۰ . مقاله مزبور مشتمل بر قسمتی از فصول موسی بن میمون در طب است که خود از آن به « الشکوک علی جالینوس » تعبیر می کند . این قسمت بوسیله دکتر یوسف شاخت J. Schacht و دکتر ماکس مایرهوف M. Meyerhof بزبان انگلیسی ترجمه شده و به بضمیمه مقدمه ای بهمان زبان در مجله فوق تحت عنوان زیر چاپ شده است :

« Maimonides Against Calen on Philosophy and Cosmogony .

بدرمان و عمل در این فن پردازند^۱. البته پیش از جالینوس افلاطون بود که در پزشکی قیاس را عدیل تجربه دانسته و جمع میان هردو را تجویز کرده بود^۲. این توجه بامر برهان و قیاس در فن پزشکی در دوره اسلامی نیز بقوت خود باقی بود چنانکه در انجمنی که الواثق بالله ترتیب داده و فلاسفه و متطببان را گرد کرده بود پس از مباحثات دراز درباره روش درست طبّی بدین نتیجه رسیدند که جمهور اعظم طبیبان متمایل بقیاس هستند^۳. بدیهی است تا طبیب فلسفه و منطق نخوانده باشد نمی تواند بیماریها و درمان های گوناگون را تحت قیاسهای مختلف مندرج و بوسیله برهان نتایج آن را استخراج کند از این جهت برخی از دانشمندان مباحث فلسفه و منطق را باطبّ ممزوج می کردند و برخی هم جداگانه مباحث فلسفی را بعیان می آوردند چنانکه ابوالحسن طبری در آغاز کتاب «المعالجات البقراطیّة» خود فصولی از فلسفه را که طبیب بآن نیازمند است آورده است^۴ و شاید کلمه «حکیم» که تاچندی پیش بجای کلمه «دکتر» بکار می رفت نشان دهنده مفهوم فلسفه و طب و جمع هردو در مصداق واحد بوده است و در ادب فارسی هم فراوان دیده می شود:

درد گنه را نیافتند حکیمان جز که پشیمانی ای برادر درمان^۵

رازی در زمان خود نمونه کامل «حکیم» و جامع طبّ و فلسفه بود و در هردو فن

۱- جالینوس: فی التجربة الطبیة (اکسفورد ۱۹۴۴)، ص ۱. این کتاب بوسیله

حنین بن اسحق از یونانی بسریانی نقل و بوسیله حبیش بن الحسن از سریانی بعربی ترجمه شده است و ریچارد والزر R. Walzer استاد اوریل کالج Oriel College اکسفورد آن را بزبان انگلیسی ترجمه و با مقدمه خود آن را تحت عنوان زیر منتشر کرده است:

Galen on Medical Experience.

۲- اسحق بن حنین: تاریخ الاطباء و الفلاسفة، ص ۶۷

۳- مسعودی: مروج الذهب (قاهره ۱۳۷۷ ق.) ج ۴، ص ۷۹

۴- رجوع شود به زیر نویس شماره ۲ صفحه قبل.

۵- ناصر خسرو: دیوان (تهران ۱۳۰۷-۱۳۰۸)، ص ۳۴۷

روش جالینوس را دنبال می کرد و بی مناسبت نبود که او را « جَالِینُوسُ الْعَرَبِ » لقب داده بودند^۱ بدین جهت است که رازی در هر دو فن تالیفات بسیاری دارد که نام آنها در کتب تراجم و تواریخ حکما آمده است . علم اخلاق که از جهتی جزو فلسفه و از جهت دیگر جزو طب است نزد اسلاف رازی خاصه جالینوس بسیار مهم بود و رازی هم عنایت کامل بآن معطوف داشت .

پیشینیان فلسفه را بدو قسم نظری و عملی تقسیم می کردند و اخلاق را یکی از شعب فلسفه عملی بشمار می آوردند . ابن مسکویه می گوید تحصیل سعادت به حکمت بستگی دارد و حکمت را دو جزء است نظری و عملی و سپس گوید کتابهای حکمت عملی همان کتابهای اخلاق است که نفس بوسیله آن پاک و مهذب می گردد^۲ و همچنین طب را به طب اجسام و طب نفوس تقسیم می کردند و می گفتند با طب نفس باید باصلاح و درمان اخلاق پرداخت و آن را از افراط و تفریط دور کرد و باعتدال نزدیک ساخت^۳ . در سخنان فیلسوفان و همچنین

۱- ابن ابی اصیبعه : عیون الانباء فی طبقات الاطباء (بیروت ۱۹۶۵)، ص ۱۵۰ . منظور از کلمه «عرب» «اسلام» است که متأسفانه مستشرقین بکار می برند و موجب اشتباه غیر اهل علم می شوند . نااینو می گوید : عرب بمعنی ثانوی اطلاق می شود بر جمیع اسم و شعوب که ساکن ممالک اسلامی بوده و زبان عربی در تالیفات خود بکار برده اند، بنابراین کلمه شامل ایرانی و هند و ترک و سوری (= اهل سوریه) و مصری و بربر و اندلسی و غیرهم می شود . کتاب علم الفلک (رم ۱۹۱۱)، ص ۱۷ ؛ و نیز رجوع شود به :

B. Lewis : *The Arabs in History* (New York, 1960) , P. 14

بی مناسبت نیست که گفته شود که رازی از جهت فلسفه نیز « فیلسوف العرب » خوانده شده ، رجوع شود به : کتاب غایة الحکیم و احق نتیجتین بالتقدیم ، منسوب به ابو القاسم سلمة بن احمد سجریطی (هامبورگ ، ۱۹۲۷) ، ص ۱۴۴ .

۲- ابن مسکویه : الفوز الاصح (بیروت ۱۳۱۹ ق.) ، ص ۶۸ .

۳- ابن حزم اندلسی : رسالة مراتب العلوم (رسائل ابن حزم الاندلسی . بولاق مطبعة

الهند) ، ص ۷۹

در قرآن و احادیث اشاره به بیماری نفس و قلب شده است افلاطون گفته : بیماری نفس عبارتست از نادانی^۱ . و در قرآن آمده : «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا»^۲ . و نیز روایت شده : «الْمَرَضُ نَوْعَانِ : مَرَضُ الْقُلُوبِ وَمَرَضُ الْأَبْدَانِ»^۳ . بنابراین از طبیب و فیلسوفی چون رازی ازدو جهت باید انتظار داشت که درباره اخلاق سخن گفته و کتاب تألیف کرده باشد خوشبختانه علی^۴ رغم اینکه بیشتر کتابهای فلسفی رازی در نتیجه تعصب و تکفیر و حوادث روزگار از بین رفته دو کتاب از او که درباره اخلاق است باقی مانده یکی بنام «الطب الروحانی» و دیگری بنام السیرة الفلاسفیه^۵ رازی در کتاب اول بحث از اخلاق نیکو و زشت بنحو عموم کرده ولی در دومی روش اخلاقی که شخص فیلسوف باید بآن عمل کند مورد بیان قرار داده است . این دو کتاب در ضمن « رسائل فلسفیه رازی » بوسیله پول کراوس در سال ۱۹۳۹ در قاهره بطبع رسیده است^۶ و هر دو

۱- جالینوس : جوامع کتاب طیماوس فی العلم الطبیعی (لندن ۱۹۵۱) ، ص ۳۱ .
متن عربی این کتاب با ترجمه لاتین و فهرست لغات فلسفی آن که بوسیله پول کراوس P. Kraus و ریچارد والزر انجام گرفته در مجموعه (Plato Arabus I) تحت عنوان زیر چاپ شده است :

Galen Compendium Timaei Platonis .

۲- قرآن کریم : سورة البقرة ، آیه ۱۰

۳- ابن القيم الجوزیه : الطب النبوی (قاهره ۱۳۷۷ق) ، ص ۱

۴- این قسمت بعنوان « الجزء الاول » منتشر شده . کراوس مواد جلد دوم « رسائل فلسفیه » را بنا باظهار خود در آغاز جلد اول آماده برای چاپ کرده بود ولی متأسفانه او در روز ۱۲ اکتبر ۱۹۴۴ در قاهره خودکشی کرد و آن مواد به مؤسسه فرانسوی باستان شناسی شرقی منتقل گشت . کراوس از خاورشناسان بزرگ بود و در مدت نسبتاً کوتاه عمر علمی خود آثار کم نظیری از خود بجا گذاشت برای آشنائی با آثار کراوس رجوع شود به مقاله رزنتال درباره « مجموعه رسائل جابر بن حیان » که بوسیله کراوس چاپ شده ، در مجله :

Amerian Oriental Society (Baltimore, 1945) , P. 68 .

کتاب نیز مورد توجه و عنایت خاورشناسان بوده چنانکه دی بور مستشرق هلندی در سال ۱۹۲۰ مقاله کوتاهی درباره طب روحانی نوشته و بعضی از فقرات آن را بزبان هلندی ترجمه کرده است^۱ و در سال ۱۹۵۰ بوسیله آربری استاد دانشگاه کمبریج بزبان انگلیسی ترجمه شده است^۲. و کتاب السیره الفلسفیه نیز در سال ۱۹۳۵ بوسیله کراوس بزبان فرانسه ترجمه و در مجله اورینتالیا چاپ شده^۳ و در سال ۱۹۴۹ بوسیله آربری بزبان انگلیسی ترجمه و در مجله آسیاتیک ریویو (Asiatic Review) چاپ شده است^۴ و مرحوم عباس اقبال در سال ۱۳۱۵ شمسی کتاب اخیر را بزبان فارسی ترجمه و در مجله مهر منتشر ساخت و کیسیون ملی یونسکو در ایران در سال ۱۳۴۳ متن عربی چاپ کراوس را با ترجمه فارسی مذکور بضمیمه مقدمه‌ای در شرح احوال و آثار و افکار رازی که نگارنده (= مهدی محقق) نوشته بود انتشار داد^۵.

رازی کتاب طب روحانی را بخواش ابوصالح منصور بن اسحاق بن احمد بن اسد که از سال ۲۹۰ تا ۲۹۶ از طرف پسر عم خود احمد بن اسماعیل بن احمد دومین پادشاه سامانی در ری حکومت کرده است نوشت، این امیر همان کسی است که رازی «کتاب المنصوری» خود را

۱ - این مقاله در مجله آکادمی علوم هلند (استرداد ۱۹۲۰)، ص ۱-۱۷ تحت عنوان

زیر چاپ شده است :

De « Medicina Mentis » Van Den Arts Razi .

۲ - بدین عنوان :

The Spiritual Physick of Rhazes .

۳ - P. Kraus : Raziana I, *Orientalia*, N. S. IV (Rome 1935) ,

p. 300 - 334 .

۴ - *Encyclopaedia of Islam* , Vol. 1. N. S. P. 328

۵ - نشریه شماره ۲۳ کمیسیون ملی یونسکو در ایران بمناسبت هزار و یکصدمین سال

تولد رازی (در این مقاله باین چاپ ارجاع داده می شود) .

۶ - یاقوت حموی : معجم البلدان (لایپزیک ۱۸۶۷) ج ۲ ، ص ۹۰۱ .

که بعدها شهرت جهانی یافت^۱ بنام او کرده است و در آغاز طب روحانی می گوید این کتاب را الطب الروحانی نامیدم تا عدیل و قرین کتاب المنصوری باشد در طب جسدانی^۲. ولی کتاب السیرة الفلسفية را در پاسخ کسانی نوشت که باو خرده گرفته بودند که از سیرت حکما و فیلسوفان انحراف جسته و با موردنیوی و آمیزش با مردم و خدمت ملوک مشغول شده و راه و روشی را که پیشوای فیلسوفان سقراط بزرگ داشته مورد غفلت قرار داده است^۳. در این گفتار مجال آن نیست که هر دو کتاب اخلاقی رازی با هم مورد بحث قرار گیرد لذا به سخن درباره کتاب الطب روحانی او که این مقاله مُصدّر بآن است اکتفا می شود.

پیش از رازی یعقوب بن اسحق کندی کتابی بنام الطب الروحانی داشته ولی بدست ما نرسیده^۴. و معلوم نیست آیا این همان کتابی است که بعنوان « فی الأخلاق » نوشته که نسخه ای از آن در یکی از کتابخانه های شخصی در شهر حلب بدست آمده^۵ و یا اینکه کتابی دیگر است علی ای حال افکار و عقائد اخلاقی کندی مورد توجه دانشمندان فن بوده و ابن مسکویه در کتاب خود فصلی را از او نقل می کند^۶ و از رساله ای که او بنام « فی حُدُودِ

۱ - کتاب المنصوری مهمترین کتاب رازی است که در زمان حیات خود آن را تمام کرده، زیرا کتاب الحاوی او پس از مرگش بوسیله شاگردانش تنظیم شده و برخی از دانشمندان معتقدند که کتاب الجامع الكبير که رازی در السیرة الفلسفية ص ۱۰۲ درباره آن میگوید که پانزده سال شب و روز خود را صرف تالیف آن کرده کتاب المنصوری است نه کتاب الحاوی، رجوع شود به:

۱. ز. امکندر: الرازی و محنة الطیب، مجلة المشرق (بیروت ۱۹۶۰)، ص ۴۷۶.

۲ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفية)، ص ۱۵.

۳ - رازی: السیرة الفلسفية، ص ۹۱.

۴ - الادب رتشر دیوسف مکارثی الیسوعی: التصانیف المنسوبة الی فیلسوف العرب

(بغداد ۱۹۶۲)، ص ۴۳.

۵ - R. Walzer: *Greek into Arabic* (Oxford 1962). P. 223.

۶ - ابن مسکویه: تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق (بیروت دار مکتبة الحیاة

۱۹۶۱)، ص ۱۶۷.

الأشياء ورُسُومِهَا» نوشته^۱ و در آن بتعریف اصطلاحات و لغات فلسفی و اخلاقی پرداخته استنباط می‌شود که روش او با روش رازی کاملاً متفاوت است و بالعکس با روش ابن مسکویه در «تَهْذِيبُ الْأَخْلَاقِ وَ تَطْهِيرُ الْأَعْرَاقِ»^۲ و یحیی بن عدی در «تَهْذِيبُ الْأَخْلَاقِ»^۳ و ابن سینا در رساله «فِي عِلْمِ الْأَخْلَاقِ»^۴ و ابن حزم در رساله «فِي مَدَاوِاةِ النَّفْسِ وَ تَهْذِيبِ الْأَخْلَاقِ»^۵ مانندگی دارد و می‌توان گفت که این‌ها روش‌کندی را که بیشتر متأثر از افلاطون و جالینوس بوده و کمتر اثر ارسطو در افکار پس از این دیده می‌شود بیشتر متأثر از افلاطون و جالینوس بوده و کمتر اثر ارسطو در افکار او دیده می‌شود.

پیش از رازی کتاب قابل توجهی دیگر در اخلاق بنظر نمی‌آید که بتوان طب روحانی را با آن مقایسه کرد کتابی که شهاب الدین احمد بن محمد بن ابی الربیع بنام «سُكُوكُ الْمَالِكِ فِي تَدْبِيرِ الْمَمَالِكِ» برای المعتصم بالله خلیفه عباسی تألیف کرده^۶ و در آن مباحث مربوط به سیاست مُدُن و تهذیب اخلاق را آورده اصالتش مورد تردید است زیرا مطالب کتاب چنان پخته و پرداخته شده است که بعید می‌نماید در سیاست مدن مقدم بر فارابی و در اخلاق مقدم بر ابن مسکویه و یحیی بن عدی باشد و چنانکه جرجی زیدان حدس زده است احتمال داده می‌شود که کلمه «معتصم» در اصل «مستعصم» بوده و نساخ مرتکب اشتباه شده‌اند^۷. پس از رازی تعبیر طب روحانی شایع و متداول گردید چنانکه

۱- الکندی : فی حدود الاشياء ورسومها (رسائل الکندی الفلسفیه، قاهره ۱۳۶۹ ق.)،

ج ۱، ص ۱۷۸

۲- ونیز در کتابهای دیگر خود مانند : الفوز الاصح و کتاب السعادة .

۳- این کتاب در مجموعه رسائل البلغا (چاپ چهارم قاهره ۱۳۲۶) ، ص ۵۲۲-۵۸۳

چاپ شده است .

۴- ابن سینا : تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات (قاهره ۱۳۲۶ ق.) ، ص ۱۵۲ .

۵- رسائل ابن حزم الاندلسی ، ص ۱۷۳-۱۱۵ .

۶- این کتاب در قاهره بسال ۱۳۲۹ ق. چاپ شده است .

۷- جرجی زیدان : تاریخ آداب اللغة العربیة (قاهره ۱۹۱۲) ، ج ۲ ، ص ۲۱۴ .

میرسید شریف جرجانی در کتاب «التَّعْرِيفَات» طب روحانی را چنین تعریف کرده است:

«الطِّبُّ الرُّوحَانِيُّ هُوَ الْعِلْمُ بِكِمَالَاتِ الْقُلُوبِ وَأَفَاتِهَا وَأَمْرَاضِهَا وَأَذْوَانِهَا وَبِكَيْفِيَّةِ صِحَّتِهَا وَاعْتِدَالِهَا».

و سپس در تعریف طبیب روحانی گوید :

«هُوَ الشَّيْخُ الْعَارِفُ بِذَلِكَ الطِّبِّ الْقَادِرُ عَلَى الْإِرْشَادِ وَالتَّكْمِيلِ»^۱.

ابوالفرج عبدالرحمان جوزی کتابی بنام «الطِّبُّ الرُّوحَانِيُّ» نوشته و عنوان نوزده فصل از فصول بیستگانه کتاب رازی را برای فصول کتاب خود انتخاب کرده و فقط عنوان فصل چهاردهم را که «فِي دَفْعِ الْإِنْهِمَاكِ فِي الشَّرَابِ» میباشد نیاورده است در این کتاب مطالب کتاب رازی را با آیات و احادیث و اشعار و امثال و حکم آمیخته و ابوابی را بر آن افزوده و نامی هم از متقدم خود نیاورده است اوحی آغاز کتاب خود را مانند رازی درباره ستایش عقل و برتری آن قرار داده^۲ ولی تعبیر «زَمُّ الْهَوَى» یعنی مهار کردن هوای نفس را که رازی در طب روحانی آن را بسیار بکار برده در کتاب ابن جوزی بصورت «ذَمُّ الْهَوَى» یعنی نکوهش هوای نفس دیده می شود^۳ او نیز کتاب مستقل دیگری نیز تألیف کرده و آن را «ذَمُّ الْهَوَى» نامیده است^۴ و ما نمی دانیم این اشتباه ناشی از ابن جوزی است یا از نسخاتی که کتابهای او را کتابت کرده اند.

در اینجا دو نکته مهم باید در نظر گرفته شود یکی اینکه رازی همچنانکه در فلسفه متمایل با فلاطون بوده است در اخلاق نیز از او پیروی کرده و دیگر اینکه او برخلاف ابن مسکویه که هرچه را پیشینیان گفته اند بدون هیچ گونه نقد و نظری نقل کرده ، خود

۱- میرسید شریف جرجانی : التعريفات (قاهره ۱۳۵۷ ق) ، ص ۱۲۲ .

۲- ابن جوزی : الطب الروحاني (دمشق ۱۳۴۸ ق) ، ص ۵ « فی فضل العقل » .

۳- ابن جوزی : الطب الروحاني (دمشق ۱۳۴۸ ق) ، ص ۵ « فی فضل العقل » .

۴- این کتاب در قاهره بسال ۱۹۶۲ چاپ شده است . عنوان باب اول و دوم این کتاب نیز مانند کتاب دیگر او بمتابعت از رازی چنین آمده است : « فی ذکر العقل و فضله و ذکر ماهيته » « فی ذم الهوى و الشهوات » .

را بعنوان یک انتقاد کننده که دارای فکری مستقل است نشان می دهد و همین دوجنبه رازی موجب شده است که مورد طعن و حمله قرار گیرد او در مناظره ای که با ابوحاتم رازی^۱ هم شهری خود درباره مطالب فلسفی و کلامی کرده است هنگام بحث در باب قدیم بودن مکان صریحاً اظهار می کند که آنچه او گفته است قول افلاطون است و آنچه ابوحاتم در مخالفت با او بدان متشبث شده است قول ارسطوی باشد^۲ و صاعد اندلسی نیز تصریح می کند باینکه رازی از ارسطو کناره گیری کرده و بر ارسطو خرده گرفته که از افلاطون و متقدمان فلاسفه جدا شده است^۳. و چون در عقیده^۴ بقدم زمان و مکان که مسعودی اصل آن را به «مجوس^۵» و نیز مولف البدء والتاریخ به «ثنویة^۶» نسبت می دهد پنداشته شده که رازی متمایل به ثنویت بوده لذا کتاب الطب روحانی او هم مانند کتاب العلم الالهی او مورد حمله و اتهام به ثنویت قرار گرفت چنانکه صاعد اندلسی گوید او در کتاب العلم الالهی والطب الروحانی بمخالفت ارسطو پرداخت و در اشراك مذهب ثنویت را نیکو شمرد^۷

۱- ابوحاتم احمد بن حمدان رازی از داعیان مشهور اسماعیلیه و از معاصران محمد بن زکریاء بوده است او مناظرات خود را با رازی در کتابی گرد کرده و آن را بنام «اعلام النبوه» نامیده است میکروفیلم و نسخه عکسی این کتاب در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است قسمتی از این کتاب را پول کراوس در سال ۱۹۳۶ در رم تحت عنوان : Raziana II و سپس در سال ۱۹۳۶ در رسائل فلسفیه تحت عنوان «المناظرات بین ابی حاتم الرازی و ابی بکر الرازی» چاپ کرده و همین قسمت در سال ۱۳۳۳ ش. بوسیله آقای حسین واعظ زاده (حکیم الهی) بزبان فارسی ترجمه و در مجله فرهنگ ایران زمین دفتر ۲ و ۳ چاپ شده است.

۲- رازی : رسائل فلسفیه (منقول از اعلام النبوة) ، ص ۳۰۷ .

۳- صاعد بن احمد الاندلسی : طبقات الاسم (بیروت ۱۹۱۲) ، ص ۳۳ .

۴- ابوالحسن المسعودی : التنبيه والاشراف (بغداد ۱۳۵۷ ق.) ، ص ۸۱ .

۵- ابو زید احمد بن سهل البلخی : البدء والتاریخ (پاریس ۱۹۱۹-۱۸۹۹) ، ج ۴ ،

ص ۲۵ ، برای اطلاع از عقیده ایرانیان باستان درباره قدم زمان و مکان رجوع شود به :

R. C. Zaehner: *Zurvan* (Oxford 1955) p. 208

۶- صاعد اندلسی : طبقات الاسم ، ص ۳۳ .

و گرنه رازی که « الرد علی سیسن الشنوی »^۱ را نوشته و در الطب الروحانی^۲ و السیرة الفلسفیه^۳ آشکارا « مناینه » را مورد طعن قرار داده چگونه ممکن است که بجانب ثنویت متمایل بوده است. رازی کتابی منسوب است که آن را « مخاریقُ الأنبیاء » پنداشته^۴ و در آن بردّ مسأله نبوت پرداخته است و چون با تضعیف مسأله نبوت مسأله امامت نیز سست می‌شود - زیرا شیعه قائل به تشاکل میان پیغمبران و امامان است^۵ - دانشمندان اسماعیلی بیش از همه در صدد ردّ و نقض رازی برآمدند از جمله حمیدالدین کرمانی مشهور به « حجة العراقین » که از بزرگان دعاة اسماعیلیه بود کتابی بنام « الأقوالُ الذّهبیّة » نوشت که در آن از یک طرف بدفاع از ابوحاتم رازی گفته‌های او را در مباحثات فلسفی و کلامی با رازی تتمیم و تکمیل کرد و از طرفی دیگر مستقیماً عقائد اخلاقی رازی را در الطب الروحانی مردود جلوه داد فقراتی از کتاب الاقوال الذهبیّة که در ردّ الطب الروحانی است در ذیل کتاب بوسیله پول کراوس آورده شده این کتاب هنوز چاپ نشده ولی در کتاب راهنمای ادب اسماعیلی معرفی شده است^۶.

رازی در اخلاق فلسفی خود تابع افلاطون بود و از راه مطالعه کتابهای جالینوس

۱ - ابوریحان : رسالة ابی ریحان فی فهرست کتب الرازی (پاریس ۱۹۳۶ م.) شماره ۱۴ در فهرست ابن ندیم (المطبعة الرحمانية بمصر) ، ص ۴۱۶ آمده : « فیما جری بینہ و بین سیسن المنانی » سیسن یا سیسن Sisinnious از شاگردان مانی بود که بعد از وفات مانی بنا بروصیت و تعیین او خلیفه کل مانویان گردید و مقام او در بابل بود رجوع شود به ترجمه فارسی ایران در زمان ساسانیان کریستن سن (تهران چاپ دوم) ، ص ۲۲۴.

۲ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیه) ، ص ۹۱.

۳ - رازی : السیرة الفلسفیه ، ص ۹۷ و ۹۹.

۴ - ابوزید بلخی : البدء والتاریخ ، ج ۳ ، ص ۱۱۰.

۵ - ابن بابویه : کمال الدین و تمام النعمة (هایدلببرگ ۱۹۰۱) ، ص ۳.

۶ - W. Ivanow: *Ismaili Literature* (Tehran, 1963) p. 42 این کتاب در سال

۱۹۳۳ در لندن تحت عنوان *A Guide to Ismaili Literature* منتشر شده است.

به افکار افلاطون دست یافته بود و جالینوس نیز هم از جهت طبی^۱ و هم از جهت فلسفی در او مؤثر بوده است. نفوذ فلسفی افلاطون در فلاسفه اسلام بوسیله مفسران نوافلاطونی مانند پلوتن (Plotinus) و فرفور یوس (Porphyry) و ابرقلس (Proclus) صورت گرفت^۲ و نفوذ اخلاق فلسفی (Moral philosophy) او در دانشمندان اسلامی که کتاب در علم اخلاق تصنیف کردند بیشتر مرهون جالینوس بوده است زیرا مهمترین مرجع اخلاق فلسفی در آثار افلاطون کتابهای جمهوریت Republic و طیمائوس Timaeus و نوامیس (Laws) اوست و جالینوس در سلسله کتبی که بنام جوامع^۳ Epitome معروف است کتابهای فوق را تلخیص کرده و سپس ترجمه عربی آنها در دسترس فلاسفه اسلامی قرار گرفته است. چنانکه می دانیم جالینوس کتاب «جوامع کتاب النوامیس» را داشته که موسی بن میمون اسرائیلی فقره ای از آن را در شرح کتاب الفصول بقراط بعربی نقل کرده است^۴ و همچنین «جوامع کتاب افلاطون فی سیاست المدین» را نوشته که مورد استفاده ابن الاثیر در الکامل قرار گرفته است^۵ و ابن ابی أصیبعه در ذیل جوامع کتب افلاطون جالینوس کتاب «بولیطیقوس فی المدبّر» را یاد می کند^۶ و این همان کتاب است که فارابی در بیان «العلم المدنی» بدان تمسک جست و از آن بنام بولیطیقی Politic نام می برد^۷ و نیز «جوامع طیمائوس فی العلم الطبیعی» را جالینوس نوشته که ترجمه عربی آن

۱ - جالینوس مثل اعلی و نمونه کامل طب در دنیای اسلام محسوب می شده است متنبی دیوان (برلن ۱۸۶۱) گوید:

لما وجدت دواء دائی عندها هانت علی صفات جالینوسا

۲ - Encyclopedia of Islam, Vol. I, N. S., p. 234

۳ - ابن ابی اصیبعه: عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ص ۱۴۷.

۴ - نقل از ضمیمه کتاب جوامع طیمائوس فی العلم الطبیعی، ص ۳۹.

۵ - نقل از ضمیمه کتاب جوامع طیمائوس فی العلم الطبیعی، ص ۳۵.

۶ - ابن ابی صیبعه: عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ص ۱۴۷.

۷ - ابونصر فارابی: احصاء العلوم (مجریط = مادرید، ۱۹۵۳)، ص ۹۶.

بطبع رسیده است^۱ و کتاب اخیر افلاطون یعنی طیماوس که محشوّ از مطالب اخلاق فلسفی است مورد توجه رازی بوده چنانکه خود نیز تفسیری بر کتاب طیماوس نوشته است^۲. جالینوس خود کتابی در علم اخلاق داشته است که اصحاب تواریخ و تراجم مانند ابن الندیم و بیرونی و ابن القفطی و ابن ابی اصیبعه از آن یاد کرده اند و خود او در یکی از رساله های اخلاقی خود گوید که من در کتاب اخلاق النفس *on Moral character* خود درباره اینک که چگونه مرد می تواند نفس خود را خوب بگرداند بتفصیل سخن گفته ام^۳. اصل یونانی این کتاب مانند سایر کتب فلسفی و اخلاقی او از بین رفته ولی ترجمه عربی آن مورد استفاده بسیاری از دانشمندان اسلامی واقع شده است^۴ ارباب تراجم ترجمه این کتاب را به حبیش الاعم نسبت می دهند و این درست نیست زیرا حنین بن اسحق در رساله ای که به علی بن یحیی^۵ نوشته و در آن درباره کتابهایی که از

۱ - رجوع شود به زیرنویس شماره ۴۱، ص ۱۱۸.

۲ - ابوریحان بیرونی: رسالة فی فهرست کتب الرازی، شماره ۱۰۷.

۳ - Galen on the passions and errors of the Soul (Ohio University Press, 1963), p. 46

۴ - پول کراوس در مقدمه خود بر کتاب «مختصر کتاب الاخلاق» جالینوس، (مجله کلیه الاداب بالجامعة المصرية، المجلد الخامس، الجزء الاول، قاهره ۱۹۳۷)، ص ۲۴-۱ فقراتی از کتاب الاخلاق جالینوس را که دانشمندان زیر در کتابهای خود نقل کرده اند آورده است: در ص ۱۲ از ابن القفطی در تاریخ الحكماء و ابن ابی اصیبعه در عیون الانباء، ص ۱۰۵ از ابوریحان در رسالة فی فهرست کتب الرازی، ص ۱۶ از سعودی در التنبيه والاشراف، ص ۱۹ از ابویوب اسرائیلی در اصلاح الاخلاق و ابوریحان در تحقیق مالههه، ص ۲۱ از ابوسلیمان سجستانی در منتخب صوان الحکمة. و نیز استرن خود فقراتی از آن کتاب را که قدامة بن جعفر در نقد النثر، و ابوالحسن طبری در المعالجات البقراتیه و موسی بن عذار در کتاب الحديقة فی معنی المجاز والحقیقة، و سوزی در کتاب طبایع الحیوان و عبدالله بن فضل در رد تنجیم نقل کرده اند در یکی از مقالات خود آورده و بزبان انگلیسی نیز ترجمه کرده است رجوع شود به: S. M. Stern: «Some Fragments of Galen's on Disposition in Arabic», *The Classical Quarterly* (Oxford 1956) p. 91-104 و همچنین ابن مسکویه در کتاب تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق قسمتی از کتاب اخلاق النفس جالینوس را نقل کرده است.

جالینوس ترجمه کرده سخن رانده گفته است که مردی از صابیان بنام منصور بن اثاناس آنرا به سریانی و خود آنرا بعربی ترجمه کرده است و سپس حبیش الاعم از روی ترجمه عربی دوباره بسریانی ترجمه کرده است.^۱ محتمل است کتابی که در فهرست قدیم کتابخانه اسکوریال از جالینوس بنام «فی اصلاح الاخلاق» بشماره ۱۵۷ آمده و پیش از حریق معروف و نابودی بسیاری از کتب نفیسه موجود بوده همین کتاب باشد.^۲ خوشبختانه نسخه‌ای از تلخیص کتاب مزبور در ضمن مجموعه‌ای در دارالکتب المصریه بدست آمده که متعلق بکتابخانه احمد تیمور پاشا بوده است این تلخیص که بوسیله ابوعثمان سعید بن یعقوب الدمشقی صورت گرفته در سال ۱۹۳۷ در مجله دانشکده ادبیات قاهره بوسیله پول کراوس بنام «مُختَصَرٌ مِنْ کِتَابِ الاخلاق لِجَالِینُوس» چاپ شده و کراوس مقدمه محققانه‌ای هم بر آن نوشته است.^۳ این مختصر هم مانند اصل چهارمقاله است. ریچارد والرز نویسنده ماده (Article =) اخلاق در دائرة المعارف اسلام گفته است که مقاله دوم و سوم این کتاب همان دو مقاله است که رازی در فصل چهارم کتاب الطب الروحانی از جالینوس بنام «فِی اَنَّ الْاُخْیَارَ یَنْتَفِعُونَ بِاَعْدَائِهِمْ» و «فِی تَعَرُّفِ الرَّجُلِ عِیُوبَ نَفْسِهِ» یاد کرده و گفته است که او جوامع و خلاصه دومین را در آن فصل ذکر کرده است. ولی این درست نیست زیرا بنا بر نقل اصحاب تراجم از جمله ابن ابی‌اصیبه کتاب الاخلاق در چهارمقاله غیر از دو

۱- پول کراوس: مقدمه مختصر کتاب الاخلاق (مجله دانشکده ادبیات قاهره، جلد ۵،

جزء ۱، ۱۹۳۷)، ص ۱۲.

۲- N. Morata: «Un Catàloge de los fondos àrabes Primitivos de escorial»

Al-Andalus, (Madrid 1934) Vol. 11, p. 118.

۳- مقدمه کراوس ص ۲۴-۱، متن کتاب ص ۵۱-۲۵.

۴- *Encyclopaedia of Islam*, Vol. 1 N. S., p. 327.

مقاله فوق‌است^۱ و نگارنده معتقد است که منظور رازی مقاله‌ای است که جالینوس نوشته و آن را درمان هوای نفس «*The Diagnosis and Cure of the Soul's Passion*» نامیده این مقاله با مقاله دیگر که آن را درمان خطای نفس «*The Diagnosis and Cure of the Soul's Errors*» نامیده در سال ۱۹۱۴ بزبان فرانسه ترجمه و در پاریس چاپ شده^۲ و ترجمه انگلیسی آن در ۱۹۶۳ در امریکا منتشر گشته است^۳ و در طی این گفتار موارد متعددی از الطب الروحانی رازی با آنچه در مقالات جالینوس آمده تطبیق می‌گردد. بطور اجمال روشن گشت که رازی چگونه افکار افلاطون و جالینوس را بدست آورده است. از آنجا که رازی بمقدار بسیار کم و کمندی و یحیی بن عدی و ابن سینا و ابن مسکویه و سپس اخلاق نویسان فارسی مانند فخر رازی در فصل اخلاق جامع العلوم و نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری و جلال‌الدین دوانی در اخلاق جلالی باندازه فراوان از ارسطو متأثر شده‌اند بے مناسبت نیست از مهمترین منبع اخلاق فلسفی ارسطویی که مسلمانان از آن استفاده کرده‌اند یعنی کتاب اخلاق نیکوماخس ارسطو^۴ یاد شود ترجمه عربی این کتاب در یازده مجلد در ترجمه‌های اسحاق بن حنین شناخته شده است^۵ و دانشمندان اسلامی تفاسیر و تلاخیص متعددی بر آن نوشته‌اند از جمله ابوالولید بن رشد شرحی بر مقاله اول تا دهم آن داشته است که در فهرست قدیم کتابخانه اسکوریال

۱ - ابن ابی اصیبعه در همانجا که نام از دو مقاله مزبور می‌برد: کتاب الاخلاق اربع مقالات رجوع شود به عیون الانباء ص ۱۴۷.

۲ - R. Van der Elst: *Traité des Passions de l'Ame et de erreurs Par Galien* (Paris, 1914).

۳ - ترجمه انگلیسی اصل اخلاق نیکوماخس تحت عنوان: *Ethica Nicomacha* در سال ۱۹۲۵ در اکسفورد در مجموعه آثار ارسطو: *The works of Aristotle* چاپ شده و در این مقاله باین چاپ ارجاع داده می‌شود.

۴ - *Encyclopaedia of Islam*, Vol. ۱, N. S., p. 327 - ۴

تحت شماره ۷۴ دیده میشود^۱ و نیز نسخه‌ای از ترجمه عربی اخلاق نیکوماخس در مکتبه الغرویین واقع در شهر ناس از بلاد مراکش بدست آمده که آربری آن را در مجله مدرسه السنه شرقیه معرفی کرده است^۲، منقولاتی از اخلاق نیکوماخس در کتابهای اسلامی آورده شده^۳ و معمولاً از آن تعبیر به «نیکوماخیا» یا «نیکوماخیه» می‌کنند.

رازی در استفاده از اندیشه‌های پیشینیان بنقل قول اکتفا نکرده بلکه گفتار آنان را با اندیشه ژرف و تفکر نیرومند خود آمیخته است و بخوبی محسوس است که رازی استقلال فکری خود را حفظ کرده است و نیز بیشتر مطالب را با نقدهای فیلسوفانه همراه می‌سازد دانشمندانی که درباره اخلاق فلسفی در اسلام تحقیق کرده‌اند باستقلال فکری رازی و برجسته بودن او اعتراف نموده‌اند از جمله ریچارد والزر در مقاله‌ای که درباره تحلیل افکار اخلاقی ابن مسکویه نوشته او را با رازی مقایسه کرده و رازی را بداشتن اندیشه مستقل انتقادی ممتاز می‌سازد^۴، رازی در زمان حیات خود در برابر ایرادات برطب روحانی دفاع کرده است. کتابی که در رد ابوبکر حسین تمار که کتاب الطب الروحانی را نقض کرده بود نوشته و آن را بنام «کتاب فی نقض الطب الروحانی علی بن التمار» نامیده

۱- مجله الاندلس (رجوع شود به زیرنویس شماره ۲، صفحه ۱۲۷ و نیز طی زیرنویس شماره صفحه آمده: «کتاب الاخلاق المسمی نیکوماخیه».

۲- A. J. Arberry: «Nicomachean Ethics in Arabic Bulletin of the School of oriental and African Studies (London. 1955) p. 1.

۳- ابن مسکویه: تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ص ۱۱۱.

۴- ابوالحسن عاسری: السعادة والاسعاد فی السیرة الانسانیة (ویسبادن ۱۹۵۸)، ص ۲۰۱.

۵- R. Walzer: *Greek into Arabic*, p. 220 دلیل روشن بر استقلال فکری رازی اینکه او با وجود آنکه احترام فراوانی بجالینوس گذاشته و او را نه تنها استاد بلکه خواجه و ولی نعمت خوانده است کتابی تحت عنوان «الشکوک علی جالینوس» نوشته و در آن برد برخی از عقائد طبی و فلسفی استاد خود پرداخته نسخه‌ای از کتاب فوق در کتابخانه ملی ملک تحت شماره ۵۷۳ محفوظ است.

شاهد این مطلب است^۱.

رازی فصل اول کتاب را در فضیلت و ستایش عقل قرار داده و گفته است که خرد بزرگترین موهبت خداوند است که انسان را بدان مخصوص داشته و بدان او را بر چارپایان برتری داده است بنابراین نباید آن را از جایگاه والای خود فرود آوریم یعنی آن را که فرمانروا و سرور زبردست است فرمانبردار و بنده و زیر دست سازیم بلکه باید بدان احترام گذاریم و نگذاریم که هوی^۱ بر آن چیره گردد و آن را مکدر سازد و فقط بدین وسیله می‌توانیم با این موهبت سعادت‌مند گردیم^۲. محتمل است که این فصل بیش از فصول دیگر برداشتمندان اسماعیلیه گران آمده باشد زیرا آنان می‌گویند خداشناسی بعقل و نظرنیست و بتعلیم امام است^۳ و بدین جهت است که آنان را تعلیمیّه خوانده‌اند^۴. نظیر آنچه را که رازی در برتری و ستایش عقل گفته در سخنان ابن راوندی دیده می‌شود و او با این دلایل مسأله نبوت را انکار می‌کند و همچنانکه سخنان رازی مورد ردّ و نقض ابوحاتم قرار گرفته است ابن راوندی مورد ردّ و نقض المؤید فی الدین شیرازی که او نیز از دعاء بزرگ اسماعیلیه است قرار گرفت^۵ و شاید ابو عبدالله بن جعل هم که دو کتاب یکی بنام «نَقَضُ

۱ - نام این شخص در ابن ندیم و ابن قفطی و ابن ابی اصیبعه «ابن الیمان» آمده و فلوگل و بروکلیمان آن را با ابوبکر محمد بن الیمان السمرقندی متوفی ۲۶۸ منطبق ساخته‌اند ولی چون در یکی از نسخه‌های ابن ندیم «ابن التمار» آمده کراوس حدس زده که او ابوبکر حسین التمار الدهری المتطبیب است که نام او در اعلام النبوة در ضمن مناظرات رازی با ابو حاتم آمده (پاورقی رسائل فلسفیه، ص ۲).

۲ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۱۷ و ۱۸.

۳ - رشیدالدین فضل‌الله همدانی: جامع التواریخ، قسمت اسماعیلیه (تهران ۱۳۳۷ ش)، ص ۱۳.

۴ - غزالی: فضائح الباطنیة (قاهره ۱۳۸۳ ق)، ص ۱۷.

۵ - کتابی که ابن راوندی در آن برد نبوت پرداخته یعنی کتاب «الزمر» از بین رفته ولی فقراتی از آن را المؤید فی الدین داعی الدعاء شیرازی در «المجالس المؤیدیه»، نقل کرده است رجوع شود به من تاریخ الایحاد فی الاسلام، عبدالرحمن بدوی (قاهره ۱۹۴۵)، ص ۸۰.

کلام الراوندی» و دیگری بنام «نَقَضُ کَلَامِ الرَّازِي» نوشته است^۱ همین مسأله را که میان آن دو مشترک بوده مورد ردّ قرار داده است و دلیل دیگر بر اینکه تأکید بر مسأله برتری و فضیلت عقل بیش از همه متوجه شیعیان یعنی معتقدان بامام بوده است اینکه ابوالعلاء معری با همان لحن عقل را می ستاید و مستقیماً سخن خود را متوجه کسانی می سازد که معتقدند که باید در مشکلات و معضلات بامام رجوع کرد و در انتظار او بسر می برند :

يَرْتَجِي النَّاسُ أَنْ يَقُومَ إِمَامٌ
كَذِبَ الظَّنُّ لَا إِمَامَ سِوَى الْعَقْلِ مُشِيراً فِي صُبْحِهِ وَالْمَسَاءِ^۲
نَاطِقٌ فِي الْكَتَبَةِ الْخَرَسَاءِ

و احتمال دارد که ابن مسکویه که فصلی از کتاب «الفوز الاصغر» خود را تحت عنوان «فِي أَنَّ الْعَقْلَ مَلِكٌ مُطَاعٌ بِالطَّبْعِ»^۳ قرار داده و در آن تأکید کرده است که پایه عقل بالاترین پایه ها است تحت تأثیر همین جریان فکری قرار گرفته باشد .

باب دوم کتاب اختصاصی به سرکوبه هوای نفس و جلوگیری از امیال آن با خلاصه ای از رأی افلاطون حکیم داده شده در این باب رازی هوای را در برابر عقل قرار داده و خواص و خواهشهای هر دو را بیان کرده است او رذائل نفس را که در فصول دیگر بتفصیل یاد کرده در نتیجه غلبه هوای بر عقل می داند و معتقد است که باراهنمائی عقل

۱ - ابوحيان توحیدی : الامتاع والمؤانسة (قاهره ، لجنة التأليف والترجمة والنشر) ، ج ۱ ص ۱۴۱ . با احتمال قوی دانشمند مزبور اهل سنت و جماعت بوده و بدفاع از مسأله نبوت به رد ابن راوندی و رازی پرداخته و باید یادآور شد که اهل سنت نیز معتقدند که عقول را تصرفی در امور نیست و راهنمائی و تعلیم پیغمبر ضروری است رجوع شود به :
ابو منصور ماتریدی : کتاب التوحید (نسخه خطی کتابخانه دانشگاه کمبریج ، شماره ۳۶۵۱ addl.) ، ص ۹۲ ؛ و عبد الکريم شهرستانی : نهاية الاقدام فی الکلام (لندن ۱۹۳۴) ، ص ۲۶ ؛ . نه تنها در اسلام بلکه در مذهب يهود هم این موضوع به همین کیفیت بیان شده است رجوع شود به : سعيد بن يوسف فيوسي : کتاب الامانات والاعتقادات (ليدن ۱۸۸۰) ، ص ۲۴ .

۲ - ابوالعلاء معری : لزوم ما لا يلزم (قاهره ۱۳۴۳ ق) ، ج ۱ ص ۱۷۵ .

۳ - ابن مسکويہ : الفوز الاصغر ، ص ۱۰۸ .

باید هوی^۱ ذلیل و مقهور گردد و فیلسوفان بزرگ را نمونه^۲ کاملی از مردمانی می‌دانند که در این باره باقصی^۳ غایت و اعلی^۴ نهایت کوشیده‌اند و برای مهار کردن هوی و میراندن آن و خوار داشتن خواهشهای نفسانی از مردم کنار گرفته و کنج عزلت را برگزیده و حتی از خوردن و آشامیدن و خانه و کاشانه دوری جسته‌اند^۵. کلمه^۶ هوا در بیشتر ابواب کتاب آمده و رازی صفات رذیله مانند غضب و کذب و بخل و غم و شره و رتب دنیاوی^۷ و غیره را بدان منسوب می‌دارد. جالینوس نیز در کتاب درمان هوای نفس حرص و طمع و شره و غضب و حسد و امل^۸ و غیره را نسبت به هوی^۹ می‌دهد.

آوردن کلمه^{۱۰} هوی^{۱۱} در برابر عقل در مواضع متعدد بوسیله افلاطون بکار رفته است^{۱۲} او هوی^{۱۳} را حالتی یا جزئی از نفس بشمار می‌آورد که با نیروی غیر معقول خود موجب بسیاری از دگرگونیها می‌شود^{۱۴}. ابوالوفاء مبشر بن فاتک از افلاطون نقل می‌کند که گفته است برتری عقل بر هوی^{۱۵} اینست که عقل ترا سالار و هوی^{۱۶} ترا بنده روزگار می‌کند^{۱۷}. جالینوس نیز آنجا که ببيان منشأ خطا (error) و هوی^{۱۸} (Passion) می‌پردازد یادآور می‌شود که هوی^{۱۹} از قدرت نامعقول برمی‌خیزد و از متابعت عقل (Reason) سر می‌پیچد^{۲۰}.

۱ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۲۷-۲۰.

۲ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، صفحات ۵۵، ۵۶، ۵۹، ۶۳، ۷۰.

۳ - Galen on the Passions and errors of the Soul p. 43, 60, 62.

۴ - Plato: Laws, 843 B.

آنچه که در این مقاله بکتابهای افلاطون ارجاع داده می‌شود از مجموعه آثار اوست که بانگلیسی ترجمه گردیده و چاپ چهارم آن در سال ۱۹۵۳ در آکسفورد تحت عنوان زیر چاپ شده است:

The Dialogues of Plato, Translated in to English with Analyses and Introduction, by B. Jowett, M. A.

۵ - Plato: Republic 440 c.

۶ - ابوالوفاء مبشر بن فاتک، مختار الحکم و محاسن الکلم (مادرید ۱۹۵۸)، ص ۱۵۸.

۷ - Galen on the Passions and errors of the soul, p. 28.

تعبیر «زمّ الهوی» یعنی مهار کردن آن نیز که در کتاب بسیار به چشم میخورد تعبیر افلاطونی است او در همین فصل دوم میگوید مهار کردن (= زمّ) و برکنار ساختن (= ردع) هوی نزد هر عاقل و در هر رأی و هر دین واجب است^۱. در فصل هفتم گوید خردمند با بصیرت نفس ناطقه و نیروی نفس غضبیه اش نفس بهیمیه را مهار می کند^۲ و نیز در فصل هیجدهم از مهار کردن هوی و سرکوبی (= قمع) آن و خدعه و مکیدت آن یاد می کند^۳. و نیز بر اساس جدائی عقل و هوی صفات آدمی را تحت «عرض عقلی» و «عرض هوایی» مندرج ساخته است^۴ و میان فرمان عقل و فرمان هوی بدین گونه جدائی افکنده است که عقل همیشه بعواقب امور می نگرد و آنچه را که افضل و ارجح و اصلح در پایان کار است برمیگزیند هر چند که در آغاز امر رنج و سختی در بر داشته باشد ولی هوی برخلاف آن است^۵ و نیز رأی هوایی بدون حجتی آشکارا و عذری واضح بلکه بصرف میل و حبّ نفس مورد متابعت قرار می گیرد در حالیکه رأی عقلی با دلیلی واضح و عذری هویدا پیروی می شود هر چند نفس آن را ناخوش و مکروه دارد^۶. او می گوید گاهی هوی در برخی از احوال بعقل ماندگی پیدا می کند و موجب تدلیس و ایهام نفس می گردد که آن را عقلی بنمایاند نه هوایی و حتی بمرحله اقناع و حجاج هم می رسد ولی اگر با اندیشه راست و درست سنجیده شود اقناع و حجت آن در هم شکسته و باطل می شود. او در پایان گوید که فرق میان آنچه را

۱ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۳۱.

۲ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۵۱.

۳ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۸۵. در زبان فارسی نیز کلمه «مهار» برای هوای نفس بکار رفته است مانند:

هوای نفس مهارست و خلق چون شتران
بغیر آن شتر مست را مهار مگیر

رجوع شود به:

R. A. Nicholson: *Selected Poems from the Divani Shamsi Tabriz* (Cambridge, 1952) p. 311.

۴ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۶۳ و ۷۹.

۵ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۸۹.

۶ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۹۴.

که هوی^۱ می نمایاند با بے عظیم از ابواب صناعت برهان است که نقل آن درین جا ضروری نیست^۲ البته در صناعت برهان با قیاسهای عقلی قیاسهائی که مبتنی بر برهان و عقل نیست سست می گردد و رازی نیز درجائی اشاره می کند باینکه باید از «قیاس عقلی» بے بعواقب و اواخر امور برد و از امور زیان آور دوری جست و بامور سودمندی روی آورد^۳ و تعبیر قیاس عقلی که عبارت از برهان است در کتب فلسفی مکرراً بکار رفته است^۴.

کلمه «هوی» در قرآن مقصوراً و ممدوداً در موارد متعدد دیده می شود^۵ و اهل لغت یکی از معانی آن را بمعنی کام و آرزوی نفس آورده اند^۶ و در تفسیر «وَأَفْسِدْتَهُمْ هَوَاءَ» گفته شده: «إِنَّهُ لَا عُقُولَ لَهُمْ»^۷ و در ادب عربی هم در مقابل عقل بکار رفته است چنانکه ابن دُرَید در مقصوره خود گوید:

وَأَفْسَدَ الْعَقْلَ الْهَوَىٰ فَمَنْ عَلا
عَلَىٰ هَوَاهُ عَقْلُهُ فَقَدْ نَجَا^۸

۱ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۸۸.

۲ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۸۵.

۳ - ابن رشد می گوید: قیاس عقلی در برابر قیاس فقهی قرار دارد و کامل ترین قیاس عقلی برهان است رجوع شود به: فصل المقال و تقریر مابین الشریعة والحکمة من الاتصال (لیدن ۱۹۵۹)، ص ۶ و ۷. ناصر خسرو (دیوان ص ۷۳) گوید:

بیاسوزی قیاس عقلی از حجت اگر مرد قیاس حجتی هستی

ولی رازی از قیاس عقلی تمثیل منطقی را اراده کرد، که نظیر قیاس فقهی است ولی در معقولات در بیت زیر از سولانا (مثنوی چاپ لیدن ۱۹۲۵، ج ۱ ص ۱۸) نیز کلمه قیاس ذکر و از آن تمثیل اراده شده:

از قیاسش خنده آمد خلق را
کو چو خود پنداشت صاحب دل را

۴ - از جمله: وَمِنْ أَضْلٍ مَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ (سورة القصص آیه ۵۰)؛ وَاَمَّا مَنْ خَافَ مِمَّا رَمَىٰ وَوَهَىٰ النَّفْسِ عَنِ الْهَوَىٰ (سورة النازعات آیه ۴۰)

۵ - حبیش بن ابراهیم تفلیسی: وجوه قرآن (تهران ۱۳۴۰ ش)، ص ۳۳.

۶ - ابن منظور: لسان العرب، ماده هوی.

۷ - خطیب تبریزی: شرح مقصوره ابن درید (دمشق ۱۳۸۰ ق)، ص ۱۹۱. در ادب فارسی

نیز خرد (= عقل) و هوی در مقابل هم قرار گرفته است. ناصر خسرو (دیوان ص ۳۹۲) گوید: وگر عنان خرد داده ای بدست هوی
چو اسب لانه سرافشان و بی عنان شده ای

رازی عقل وهوی را در برابر نفوس سه گانه قرار می دهد ، آنچه که از مواد هوی باشد از آفات عقل است و نفس ناطقه را ناتوان و نفس شهوانیه و غضبیّه را نیرومند می گرداند^۱ نفوس سه گانه را رازی از افلاطون اخذ کرده و در همین فصل دوم می گوید که افلاطون بر آنست که در آدمی سه نفس وجود دارد یکی ناطقه و الهیه و دیگری غضبیّه و حیوانیه و سدیگر نباتیه و نامیه و شهوانیه . نفس نباتیه و حیوانیه برای نفس ناطقه آفریده شده است نفس نباتی به جسم غذا می رساند و جسم برای نفس ناطقه بمنزلت آلت و وسیلت است و نفس غضبیّه در سر کوبه نفس شهوانیه نفس ناطقه را یاری می دهد و این دو نفس را یعنی نباتیه و غضبیّه جوهری خاص نیست که پس از فساد جسم باقی بماند آنچنانکه جوهر نفس ناطقه باقی می ماند . او سپس می گوید که آدمی باید بکوشد تا بوسیله طب جسدانی که همان طب معروف است و طب روحانی که مبتنی بر اقامه حجج و براهین است تعدیل افعال این نفوس را ثابت و پابرجا دارد تا تقصیر و تجاوز روی ندهد . او سپس تقریبات و افراط این نفوس را بتفصیل بیان می کند^۲.

تقسیم سه گانه نفس که بر مبنای آن فضائل چهار گانه پدید می آید از ابتکارات افلاطون است . این فکر در مسلمانان اثری آشکار گذاشته است افلاطون در موارد متعدّد اشاره باجزاء سه گانه نفس کرده است از جمله در کتاب جمهوریت گوید : ما باید بیاد آوریم که نفس را بسه جزء تقسیم کردیم و بوسیله نسبت آنها بایکدیگر ما می توانیم طبایع مختلف عدالت و عفت و شجاعت و حکمت را مشخص سازیم^۳. و در کتاب طیمائوس گوید : من بارها گفته ام که سه نوع نفس در ما نهاده شده که هر کدام دارای حرکت است و بنحو خلاصه باید تکرار کنم که اگر هر کدام از فعالیت بازماند و حرکت طبیعی خود را انجام ندهد بسیار ناتوان می گردد ولی آن که پرورش یابد و فعالیت نماید بسیار نیرومند می گردد^۴.

۱ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیه) ، ص ۷۳ .

۲ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیه) ، ص ۲۷ و ۲۸ و ۲۹ .

۳ - Plato: Republic 504 A .

۴ - Plato: Timaeus, 89 E .

جالینوس نیز در کتاب «جوامع طیماوس فی العلم الطبیعی» در جاهای مختلف اشاره باین نفوس و افعال آنها کرده از جمله در آنجا که بحث امراض بدنی را ختم می‌کند و به بیان امراض عارض بر نفس می‌پردازد نخست توجه به صحت هر دورا باهم و نگاهداشت آن دورا در حال اعتدال سفارش می‌نماید و سپس می‌گوید نفس و بدن باید باهم توافق داشته باشند اگر یکی بر دیگری چیره‌تر گردد موجب بیماری‌هایی می‌شود و برای جلوگیری از این باید نفس را با فکر و تعلیم و بدن را با ریاضت بسوی اعتدال طبیعی برگرداند و آن نفسی که تدبیر این امر را عهده‌دار است نفس الهیه است که آن نیز باید با حرکات مخصوص خود ریاضت یابد تا درست‌تر و نیرومندتر گردد زیرا اگر نفس غضبیه و شهوانیه ریاضت خود را بیابند ولی نفس ناطقه مهمل ماند و ریاضت نیابد آن دو نفس بهیمیه نیرومند می‌شوند و نفس ناطقه‌ای که خداوند آن را موجب سعادت آدمی قرار داده است نتوان می‌گردد و نیک بخت کسی است که این نفس در او نیرومندتر و والاتر باشد^۱. و همچنین در کتاب الاخلاق خود بتفصیل از نفوس سه‌گانه و حرکات آنها یاد کرده که خلاصه آن در مختصر کتاب الاخلاق آمده است. او می‌گوید حرکات نفس شهوانیه و نفس غضبیه برای نیروهای نفس ناطقه زیان‌آور است زیرا نفس شهوانیه با نفس ناطقه مابینت دارد و خداوند آن را در آدمی نهاده از جهت اینکه آن برای حیات و تناسل ضرورت دارد^۲. و نفس غضبیه هم در برابر نفس ناطقه بمنزله سگ است نزد شکارگر و اسب نزد سوارکار زیرا این سگ و اسب بنا بر اراده شکارگر و سوارکار آن دورا یاری می‌دهند ولی گاه اتفاق می‌افتد که برخلاف اراده آن دو رفتار می‌کنند^۳.

حمیدالدین کرمانی در ایرادات خود بر رازی بر این قول افلاطون که بوسیله رازی نقل شده خرده گرفته باینکه این سه (= شهوانیه و غضبیه و ناطقه) نامهای افعالی هستند

۱ - جالینوس : جوامع طیماوس فی العلم الطبیعی ، ص ۳۳ .

۲ - جالینوس : مختصر کتاب الاخلاق (سجله دانشکده ادبیات قاهره ، ج د ، جزء ۱ ، سال ۱۹۳۷) ، ص ۲۷ .

۳ - مأخذ قبل ، ص ۲۸ .

که از یک فاعل صادر می‌شود مانند نجار که بر حسب کارهای مختلف که با آلات مختلف انجام می‌دهد بنامهای مختلف خوانده می‌شود و یا کشتی بان که مادام که در کشتی است فرمانهای گوناگون را اجرا می‌کند که بر حسب هریک بنامی خوانده می‌شود و وقتی که بخشی آید این افعال و عناوین از او بریده می‌گردد^۱. چنانکه پیش از این یاد شد مخالفان رازی بیشتر از ارسطو و پیروان او الهام می‌گرفتند زیرا ارسطو بر این تقسیم ایراد گرفته و پیروان او هم آن را دنبال کرده‌اند.

ارسطو در کتاب النفس می‌گوید از جگای می‌توان دانست که اجزاء نفس چیست و عدد آن کدام است زیرا واضح است که عدد آن از جهت بی‌نهایت است و کافی نیست که همچون برخی از فیلسوفان آن را به جزء عاقل (= ناطقه) و جزء غضبی و جزء شهوانی ممتاز کنیم و یا مانند برخی دیگر آن را به جزء عاقل و غیر عاقل تقسیم نمائیم زیرا اگر از میزانی که این اقسام سه‌گانه بر آن مبتنی است جستجو کنیم اجزاء دیگری نیز بدست می‌آید که هریک از دیگری ممتاز است^۲.

ثامسطیوس (Themistius) در تفسیر مقاله سوم از کتاب فی النفس ارسطو *De Anima* پس از آنکه نفس را منحصر به دو نیروی محدود یعنی حاکمه و محرکه می‌کند این بحث را بمیان آورد که آیا این دو نیرو جزئی از نفس هستند یا مقدار و معنی جداگانه، یا عین نفس هستند و اگر جزء نفس اند آیا غیر از آن سه نیروی مشهور هستند که فکری و غضبی و شهوانی خوانده می‌شود یا یکی از اینها هستند و در این باره نیز بسیار شک است که آیا نفس دارای اجزای متمیز بمقدار و موضع است و یا نیروهای بسیاری است که در

۱ - حمیدالدین کرمانی: الاقوال الذهبیه (منقول در پاورقی رسائل فلسفیه)، ص ۲۸.

۲ - ارسطوطالیمس: کتاب النفس (ترجمه عربی قاهره ۱۹۶۲)، ص ۱۲۱. و نیز رجوع نمود به: Aristotle: *De Anima* 442^A.

موضوع واحد قرار گرفته است همچنانکه شیرینی و خوشبوئی و سفیدی در سبب قرار یافته است. و اگر این نیروها اجزای نفس هستند آیا تعداد آنها چند است؟ آیا منحصر بهمین سه نیرو است چنانکه گروهی بآن معتقدند یا بیشتر است زیرا از تعداد اجزای نفس چنین آشکار می شود که احصاء و بر شماری آن دشوار است^۱.

جالینوس نیز اشاره بوجود و واقعیت این سه نفس می کند ولی خود را از کیفیت آن و ایراداتی که ارسطوئیان می کنند برکنار می دارد او در آغاز اخلاق خود که عقیده^۲ قدمای فلاسفه و ارسطو و متأخرین از فلاسفه را در باره اخلاق که آیا از برای نفس ناطقه است و یا از برای غیر نفس ناطقه نقل می کند گوید من این را در کتاب خود موسوم به «آراء ابقراط و افلاطون» بیان کرده ام و در آنجا آشکار ساخته ام که در آدمی چیزی است که فکر با آن صورت می پذیرد و چیز دیگری که غضب با آن پدیداری گردد و چیز سومی که شهوت از آن بر می آید و باک ندارم که این سه چیز نفسهای مختلف یا اجزاء نفس انسان یا سه نیروی مختلف برای جوهری واحد باشند و اکنون در این کتاب چیزی را که فکر از آن حاصل می شود نفس ناطقه و نفس مفکره می خوانم خواه این چیز نفسی جداگانه یا جزء یا قوت باشد و چیزی را که غضب از آن می خیزد نفس غضبیه یا نفس حیوانیه و چیزی که شهوت از آن بلند می شود نفس شهوانیه یا نفس نباتیه می نامم^۳.

از مطالب فوق اساس و ریشه فکر تقسیم نفس به نفوس سه گانه که در رازی

۱- M. C. Lyons: «An Arabic Translation of the Commentary of Themistius», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (London, 1955), p. 426.

نسخه ای از ترجمه عربی تفسیر ثامسطیوس بر کتاب النفس ارسطو در مکتبه الغرویین واقع در شهر فاس از بلاد مراکش بدست آمده که قسمت فوق منقول از آن است. نگارنده اخیراً در یکی از فهرست های مطبوعات کتابهای شرقی ملاحظه کرد که کتاب فوق در سال ۱۹۶۵ بوسیله دانشمند نامبرده که نسخه خطی را معرفی کرده تحت عنوان زیر چاپ شده است:

Arabic Version of Themistius's "De Anima"

۲- جالینوس: مختصر کتاب الاخلاق (مجله دانشکده ادبیات قاهره، ج ۵، جزء ۱، سال ۱۹۳۷)، ص ۲۶.

آمده و همچنین منشأ ایراداتی که حمیدالدین کرمانی بر او گرفته آشکار گردید .
 ناگفته نماند که نظریهٔ نفوس سه‌گانه و فضائل چهارگانه که اصل آن از افلاطون است اثر مهمتی در کتابهای اخلاق اسلامی داشته و همه آن را با کمی اختلاف نقل کرده و تقسیمات و تعاریف خود را بر آن اساس قرار داده‌اند^۱ بدین معنی که نخست فضائل چهارگانه را و سپس رذائلی که طرف مقابل آنهاست ذکر کرده و آنگاه هریک از این هشت طبیعت را جنس از برای اقسامی که تحت آنها مندرج است قرار داده‌اند و تهذیب الاخلاق ابن مسکویه مثال کاملی از این روش است ولی رازی چنانکه پیش از این اشاره شد اساس و پایهٔ کتاب خود را بر «عقل» و «هوی» قرار داده و فضائل و رذائل را پدیدهٔ آن دو می‌داند .

رازی فصل چهارم را تحت عنوان «فِي تَعَرُّفِ الرَّجُلِ عَيْبُوبَ نَفْسِهِ» آورده و این عنوان نام مقالهٔ جالینوس است که پیش از این دربارهٔ آن سخن رفت و در پایان این فصل نیز رازی تصریح می‌کند که این فصل خلاصهٔ مقالهٔ آن حکیم است . او می‌گوید از آنجا که هرکس نفس خود را دوست دارد و افعال خود را پسندیده و شایسته می‌داند قدرت آن را ندارد که از هوای نفس جلوگیری کند و بادیدهٔ خرد باخلاق و سیر خود بشگردد بنابراین او نمی‌تواند عیب‌ها و زشتی‌های درونی خود را آشکار سازد و چون بر آنها آگاهی نمی‌یابد نمی‌تواند آنها را از خود دور کند از این رو لازم است بر او که در این باره بمردی خردمند که با او بستگی و پیوستگی دارد رجوع کند و از وی بخواهد و درخواست خود تأکید ورزد که او را از معایبی که در او می‌بیند آگاه سازد و او را متوجه کند باینکه راهنمایی وی از هر چیز دیگر برای او گرامی‌تر و سودمندتر است و از او بخواهد که حیا و

۱ - الکندی : فی حدود الاشياء ورسومها (رسائل الکندی الفلسفیه) ، ج ۱ ص ۱۷۷ ؛ یحیی بن عدی : تهذیب الاخلاق (رسائل البلغاء چاپ چهارم) ، ص ۴۹۰ ؛ ابن مسکویه : تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق ، ص ۱۹ ؛ ابن سینا : فی علم الاخلاق (تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات) ، ص ۱۵۲ ؛ ابن حزم : فی مداواة النفوس و تهذیب الاخلاق (رسائل ابن حزم الاندلسی) ، ص ۴۵ .

مجامله را درین باره کنار بگذارد و حقیقت را بیان کند.^۱ ابن مسکویه نیز توجه باین مطلب که اصل آن از جالینوس است داشته و در این باره نظر مخالف دارد. او می گوید واجب است آنکس که خواستار صحت نفس خود است که خود با ستقصاء عیوب نفس خود پردازد و بآنچه جالینوس در این باب گفته است بسنده نکند.^۲ او سپس عقیده جالینوس را بتفصیل بیان کرده است. نظر جالینوس نزد دانشمندان اسلامی مشهور بوده است چنانکه ابوالوفاء مبشر بن فاتک نیز از قول جالینوس نقل می کند که گفته است که مرد هرگاه دیگری را برگزیند تا آنچه را که او هر روز انجام می دهد بیازماید و صواب و خطای آن را باو بنماید در این صورت آن مرد به بهبودی نمی پندارد که خود خردمندترین مردمان است.^۳

جالینوس در موارد متعدد از کتاب درمان هوای نفس خود اشاره باین موضوع کرده است که یک مورد آن در اینجا نقل می شود. او می گوید از آنجا که ما خود را بحد افراط دوست داریم ممکن نیست که بر هوای نفس خود آگاه گردیم و خطاهای آن را دریابیم از این روی باید آن را بعهد دیگری محول سازیم. او سپس درباره آن شخص دیگر و چگونگی برگزیدن آن چنین گوید که اگر شما مردی را در شهر خود دیدید و یا آوازه او را شنیدید که مورد ستایش مردم است برای اینکه کسی را بتملق نمی ستاید باید نخست باو نزدیک گردید تا ببینید که او چنانکه مردم درباره او می گویند و او را می ستایند هست یا نه. اگر دیدید او مکرراً بخانه توانگران و ارباب قدرت و حتی بخانه سلطان می رود و بآنان بخاطر زور و زورشان احترام می کند و با آنان بر سر یک سفره می نشیند یقین کنید که شما دروغ گفته اند که این مرد جز حقیقت را نمی گوید زیرا کسی که چنین زندگی برای خود برگزیند نه تنها راست نمی گوید بلکه وجودش سراپا شر است زیرا او هواخواه آب و جاه و زور و زور است. اما اگر دیدید که او مردی است که سراپا زبان چاپلوسی

۱ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیه) ، ص ۳۳ و ۳۴ و ۳۵.

۲ - ابن مسکویه : تهذیب الاخلاق ، ص ۱۶۶.

۳ - ابوالوفاء مبشر بن فاتک : مختار الحکم و محاسن الکلم ، ص ۲۹۰.

به‌زورمندان و توانگران نمی‌گشاید و بدیدار آنان نمی‌رود و بر سفرهٔ آنان نمی‌نشیند بلکه بر طبق اصول درست زندگی می‌کند بدانید که این آن مرد است که حقیقت را می‌گوید باو تقریب جوئید و در خلوت از او بخواهید که آنچه از هوای نفس در شما سراغ دارد در حال برای شما آشکارا باز نماید و باو بگوئید که شما بسیار از این خدمت او سپاسگزار خواهید بود و منزلت او را بر تر از کسی خواهید دانست که شما را از بیماری جسمانی‌رهائی بخشیده است. اگر پس از مدتی چیزی در این باره با شما نگفت دوباره باو نزدیک شوید و زبان الحاح بگشائید اگر این بار او گفت که چیزی از شما نمی‌داند که حاکی از هوای نفس باشد زود باور مکنید و مپندارید که شما ناگهان از خطا آزاد شده‌اید بلکه احتمال دهید که آن شخص توجه وافی بشما مبذول نداشته و در این امر غفلت ورزیده و یا آنکه ترسیده است که اگر حقیقت را بشما بگوید مورد نفرت شما قرار گیرد و یا آنکه باور نمی‌دارد که شما از دل و جان می‌خواهید که بر خطاهای خود واقف شوید^۱.

رازی در پایان این فصل اشاره می‌کند باینکه آدمی باید بوسیلهٔ همسایگان و همکاران و دوستان و حتی دشمنان بر عیوب خود واقف گردد و می‌گوید که جالینوس در این باره کتابی نوشته و آن را بنام «فِي أَنْ الْأَخْيَارَ يَنْتَفِعُونَ بِأَعْدَائِهِمْ» کرده است و در آن سودهائی را که از طرف یکی از دشمنانش باو عاید گشته یاد کرده است. این مقالهٔ جالینوس نیز شهرت فراوان داشته و ابن مسکویه در کتاب خود از آن یاد کرده و گفته است این مطلب یعنی اینکه نیک بختان از دشمنانشان سود می‌جویند درست است و کسی با آن مخالفت ندارد^۲. همین اندیشه در نظر شاعر شیرین زبان سعدی بوده آنجا که گفته است:

کو دشمن شوخ چشم ناپاک تا عیب مرا بمن نماید^۳

رازی در جائی دیگر دربارهٔ اینکه آدمی از عیوب نفس خود نا آگاه است چنین

۱ - Galen on the Passions and errors of the Soul p. 32, 33

۲ - ابن مسکویه : تهذیب الاخلاق ، ص ۱۶۷.

۳ - سعدی : گلستان (تخران ۱۳۱۰ ش) ، ص ۱۳۰.

گفته : « آدمی از عیوب نفس خود کور است و اندک محاسن خود را بیش از آنچه که هست می‌پندارد »^۱ این تعبیر نیز در سخنان افلاطون سابقه دارد او می‌گوید در طبیعت آدمی نهاده شده که از خطاهای محبوب خود چشم‌پوشی کند و هیچ محبوبی دوست داشته‌تر از نفس برای آدمی نیست^۲. و نیز از گفتهٔ اوست : عاشق دربارهٔ معشوق کور است^۳.

جالینوس در کتاب درمان هوای نفس این مطلب را با تفصیل بیشتری بدین گونه یاد می‌کند : چنانکه ایزوپ می‌گوید دو زنبیل یکی از پیش و دیگری از پس بگردن ما آویخته است زنبیل پیشین مملو از عیوب دیگران است و زنبیل پسین از عیوب خودمان پر گشته است باین دلیل است که ما عیبهای دیگران را می‌بینیم ولی از عیبهای خود غافل می‌مانیم این مطلبی است که همه آنرا راست می‌دارند افلاطون دلیل آنرا چنین بیان می‌کند که چشم عاشق بمعشوق کور است بنابراین اگر هر یک از ما خود را بیش از همه چیز دوست داشته باشد باید که در مورد خود کور باشد پس چگونه می‌تواند بدیهای خود را به‌بیند؟ و چگونه می‌تواند خطای خود را تشخیص دهد^۴.

و همین مضمون است که در احادیث اسلامی بصورت « حُبُّكَ الشَّيْءَ نَعْمِي »^۵ و یُصِمُّ^۶ دیده می‌شود و در ادب فارسی هم بکار برده شده مولوی گوید :

در وجود تو شوم من مُنْعَم چون محبم حب یُعْمی و یُصِم^۷

تمثیل ایزوپ^۸ عیناً در کتاب مختصر الاخلاق جالینوس دیده می‌شود و محتمل است

۱ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیه) ، ص ۸۹ .

۲ - جالینوس : جوامع کتاب طیمائوس فی العلم الطبیعی ، ص ۲۶ .

۳ - Plato: Laws, 731 E

۴ - Galen on the Passions and Errors of the Soul, p. 30, 31

۵ - ا. ی. ونسنک : المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی (لیدن ۱۹۳۶) ، ج ۱ ص ۴۰۹ .

۶ - بدیع الزمان فروزانفر ، احادیث شنیوی (تهران ۱۳۳۴) ، ص ۲۵ .

۷ - ایزوپ Aesop نویسنده معروف یونانی است که داستانها و تمثیل های او (Fable) در غرب بسیار شهرت دارد .

که خلاصه کننده کتاب بجهت اختصار نام ایزوپ را حذف و آنرا به حکیمی نسبت داده است اینک عین عبارت آن کتاب نقل می گردد :

«وَقَدْ قَالَ حَكِيمٌ إِنَّ فِي عُنُقِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ النَّاسِ مِخْلَاتَيْنِ وَاحِدَةٌ مِنْ قُدَامِهِ وَآخَرُ مِنْ خَلْفِهِ وَفِي التِّي بَيْنَ يَدَيْهِ عُيُوبُ النَّاسِ وَفِي التِّي مِنْ خَلْفِهِ عُيُوبُ نَفْسِهِ وَلِذَا لِكَ يَرَى كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ النَّاسِ عَيْبَ غَيْرِهِ عَلَى الْإِسْتِقْصَاءِ وَالْحَقِيقَةِ وَلَا يَرَى شَيْئًا مِنْ عُيُوبِ نَفْسِهِ»^۱.

رازی باب پنجم را تحت عنوان «در عشق و دوستی و خلاصه سخن در لذت» قرار داده او در آغاز گفتار درباره عشق چنین گوید: مردان و الاهمت و بزرگ نفس این بلیت از طبایع و غرائزشان دور است زیرا برای این گونه مردمان چیزی سخت تر از خضوع و خشوع و اظهار احتیاج و نیاز نیست آنان وقتی می اندیشند که عشاق دچار این گونه سرگشتگی ها باید بشوند از این ورطه خود را برکنار می دارند و اگر هم بدان مبتلی گردند می کوشند که بر دبار باشند تا آنکه هوی از دلشان بدر رود و همچنین است حال آنانکه گرفتار کارهای مهم و مشاغل ضروری دنیوی یا دینی هستند. اما مردان مخدث و زن صفت و فارغ البال و نعمت پرورد آنانکه جز ارضای امیال و اطفاء شهوات هدفی دیگر در دنیا ندارند و نرسیدن بآن را اندوه و بدبختی بشمار می آورند از این بلیه بآسانی نمی رهند بخصوص اگر بیشتر بداستانها و روایات عشقی نظر افکنند و گوش بآهنگهای خوش و الحان نیکو فرادهند. اوسپس سخن را به عشق حیوانی و لذت جسمانی می رساند و می گوید چنین عشاق در عدم ملکه نفس و اختیار هوای نفس و انقیاد شهوات از حد بهائیم گام فراتر نمی نهند ؛ و نیز در پاسخ آنانکه اهل ظرافت و ادبند و همواره سخن بیدگوئی فلاسفه در این باب می گشایند فصلی مشبع ایراد کرده و می گوید آنان مدعی اند بر اینکه عشق مخصوص طبایع رقیقه و اذهان لطیفه است و بسیاری از ادیبان و شاعران و بزرگان و حتی پیغمبران از این

۱ - جالینوس : مختصر کتاب الاخلاق (مجله دانشکده ادبیات قاهره ، ج ۵ ، جزء ۱ ، سال

موهبت برخوردار گشته‌اند و حال آنکه امر بر عکس است زیرا اصحاب طبایع غلیظه و اذهان بلیده که مجال اندیشه و نظر در آنان محدود است روی بامیال نفسانی و لذات شهوانی می‌آورند و یونانیان که طبایعشان رقیق‌تر و حکمتشان ظاهرتر از مردمان دیگر است عشق در آنان کمتر دیده می‌شود. او سپس مناظره خود را بایکی از اینگونه ادیبان نقل می‌کند که آن ادیب گمان می‌برده که علم آنست که او دارد و ورای آن جهل است رازی از او می‌پرسد آیا علوم اضطراری است یا اصطلاحی و بنا بر دو پاسخ آن ادیب که را ملزم و مجاب می‌کند و شیخی که این مناظره در حضور او رخ داده باریشخند می‌گوید ای پسرک من اکنون مزه علم حقیقی را بچش^۱. ایلای نصیبی مطران نصیبین در رساله‌ای که برای استاذ ابوالعلا صاعد بن سهل الکاتب نوشته و در آن مناظره خود را با وزیر مغربے یاد کرده این داستان رازی را مورد اقتباس قرار داده است^۲.

در منابعی که در اختیار مسلمانان بوده سخن از نکوهش و ستایش عشق بسیار بمیان آمده و رازی که عشق را می‌نکوهد در این باره تحت تأثیر حکمای یونان قرار گرفته است خاصه که خود صریحاً گفته است که عشق در یونانیان کمتر است و فیلسوفان آنان رقت طبع و لطافت ذهن خود را مصروف به معضلات علمی می‌دارند^۳.

از سقراط نقل شده که گفته است عشق دیوانگی است و دارای رنگهای گوناگون است چنانکه دیوانگی را رنگهای گوناگون است^۴. و از افلاطون نقل شده که گفته است عشق بر دو نوع است الهی و انسانی اولی ستوده و محمود و دومی نکوهیده و مذموم است^۵.

۱ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۴۳-۳۵.

۲ - نسخه‌ای از این رساله در کتابخانه واتیکان بشماره ۱۳۴۳ موجود است (کراوس، پاورقی رسائل فلسفیه)، ص ۳.

۳ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۴۲.

۴ - جعفر بن احمد السراج: مصارع العشاق (بیروت ۱۹۵۸)، ج ۱، ص ۱۵.

۵ - فارابی: فلسفه افلاطون و اجزائها (لندن ۱۹۴۳)، ص ۱۵. متن عربی این کتاب با فهرستی از لغات فلسفی با ترجمه لاتین بوسیله فرانز رزنتال و ریچارد والزر در مجموعه (Plato Arabus II) تحت عنوان زیر چاپ شده است:

Alfarabius De Platonis Philosophia

و ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخس گفته عشق ظاهری پایدار نیست زیرا که عاشق معشوق را برای لذت و معشوق عاشق را برای منفعت دوست دارد و لذت و منفعت هر دو فانی شونده است^۱ و عین این بیان در کتاب اخلاق ادمیا *Ethica Eudemia* دیده می شود^۲ و همین تعبیر است که ابن مسکویه گوید: « أَحَدُهُمَا يَلْتَمِذُ بِالْإِنِّظَرِ وَالْآخَرُ يَنْتَظِرُ الْمَنْفَعَةَ ».^۳

در ستایش عشق گفته شده که آن منبع و اصل همه نسبت های علوی و سفلی است و اگر عشق نمی بود حرکت و متحرک و کامل و مکملی در جهان وجود نمی داشت^۴. بدانشمندی خبر دادند که فرزندان عاشق شده او گفت باکی نیست زیرا عشق او را لطیف و ظریف و دقیق و رقیق می گرداند^۵. بنابراین دو طرف دعوی در کلام رازی در سایر منابع نیز مشخص است و شکی نیست که نظر رازی متوجه عشق ظاهری و انسانی است و گرنه در باره عشق معنوی و حقیقی مخالفتی با استاد خود افلاطون ندارد و او در همین باب داستان افلاطون و شاگرد عاشق پیشه او را نقل کرده و بیان داشته که افلاطون چگونه او را با دلیل و برهان مجاب و ملزم ساخت تا آنکه دل خود را از عشق شست و ملازم مجلس علم افلاطون گردید^۶.

۱ - آربری : اخلاق نیکوماخس در عربی ، مجله مدرسه السنة شرقیه لندن (لندن ۱۹۵۵) ، ص ۴ . رجوع شود بپاورقی شماره ۷۷ .

۲ - Aristotle: *Ethica Eudemia* 1243 B 15 رجوع شود بپاورقی شماره ۷۴ .

۳ - ابن مسکویه تهذیب الاخلاق ، ص ۱۳۲ . از شعر حافظ (دیوان حافظ چاپ قزوینی و غنی ، ص ۱۴۰) عکس این مطلب استنباط می شود :

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد ما باو محتاج بودیم او بما مشتاق بود

۴ - عبدالرحمن بن الدباغ : مشارق انوار القلوب و مفاتیح اسرار الغیوب (بیروت ۱۹۵۹) ، ص ۹۷ .

۵ - علاءالدین ابو عبد الله مغلطای : الواضح المبین فی ذکر سن استشهد من المعجبین (اشتوتگارت ۱۹۳۶) ، ص ۴۵ .

۶ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیه) ، ص ۴۱ . شاید مأخذ داستان فوق با آنچه که ابوالوفاء مبشر بن فاتک نقل کرده یکی باشد : وعاتب افلاطون بعض الناس عن تخلفه عن طلب العلم . فقال : شغلتنی عن ذلك اللذة . فقال : لو اشتغلت بالعلم ما وجدت للذة لذة (مختار الحکم و محاسن الکلم ، ص ۱۷۷) و بیت زیر را از ناصر خسرو (دیوان ، ص ۹۴) بیاد می آورد :

لذت علمی چو از دانا بجان تو رسد زان سپس ناید بچشم لذت جسمی لذت

مسألهٔ نکوهش عشق و انتساب آن به حکمای یونان که رازی نیز بدان متمایل است در برخی از منابع اسلامی نیز انعکاس یافته است از جمله ابوالحسن علی بن محمد دیلمی در کتابی که دربارهٔ عشق و محبت تألیف کرده و در آن نظر حکمای اخئی و متکلمان و فلاسفه و منجمان و اطباء و متصوفان را ایراد نموده نقل می‌کند که یکی از شاگردان ارسطو از او سؤال کرد ای حکیم ما را از ماهیت عشق و از آنچه که از آن زاده می‌شود باخبر گردان. او در پاسخ گفت که عشق طمعی است که در دلها زائیده می‌شود و پرورش می‌یابد و در پایان به اندوه و شب بیداری و حزن و فساد عقل منتهی می‌گردد. مؤلف کتاب (= دیلمی) می‌گوید از این جواب برمی‌آید که پرسنده طبیعی بوده و جواب درخور حال او داده شده زیرا ارسطاطالیس مردی الهی بوده است^۱. و نیز در فصلی که در نکوهش عشق آورده از فورس طبیب نقل می‌کند که گفته است عشق در سرزمین یونان بسیار کم است زیرا که بیشتر مردمان به طب و فلسفه اشتغال دارند و خود را بدین آایشها نمی‌آلایند. و از طبیبی دیگر نقل می‌کند که در پاسخ سؤال از عشق گفته است که عشق از تأخیر معرفت برمی‌خیزد و همهٔ عاشقان ضعیف‌العقل اند.

مؤلف کتاب سپس قائل بتفصیل میان یونانیان و طبیعیان شده و گوید یونانیان که عشق و محبت در آنان نادر است برای اینست که بیشتر همتشان مصروف به الهیات است ولی طبیعیان در نکوهش عشق نامعذورند زیرا همتشان از عالم طبیعت تجاوز نمی‌کند^۲. بنابراین ظاهر گشت که چگونه رازی که طبیب و فیلسوف بود در این امر متمایل به اسلاف خود از اطباء و فلاسفهٔ یونانی شده و معتقد است که باید خود را از آن برکنار داشت تا بتوان فارغ‌البال به تحقیق علمی و تحصیل معارف پرداخت.

رازی در همین فصل بحث لذت را بمیان می‌آورد و می‌گوید کسانی که ورزش علمی نیافته‌اند تصور می‌کنند که لذت خالص است و بارنج مشوب نیست در حالیکه چنین نمی‌باشد

۱ - ابوالحسن دیلمی: عطف الالف الماثوف علی اللام المعطوف (قااهره ۱۹۶۲)، ص ۳۰.

۲ - مأخذ قبل، ص ۷۲.

بلکه لذت بمیزان رنجی که در نتیجهٔ خروج از حالت طبیعی اتفاق می‌افتد بآدمی دست می‌دهد. او برای تمهید این اصل لذت را چنین تعریف می‌کند که عبارتست از برگشت بحالت اولی و طبیعی پس از آنکه بوسیلهٔ امری موذی از حالت طبیعی خود خروج حاصل شده باشد همچون مردی که از جائی سرپوشیدهٔ سایه ناک به بیابانی دررود و در برابر خورشید تابستانی قرار گیرد تا گرما او را رنج دهد و سپس بجای نخستین خود برگردد او در این مکان لذت می‌برد تا هنگامی که بحالت اول برگردد و بابرگشتن بدن بحالت نخستین لذت پایان می‌یابد پس شدت لذت در این مکان بمقدار شدت گرم شدن او و سرعت این مکان در سرد گردانیدن اوست و فیلسوفان طبیعی لذت را بدین گونه تعریف کرده‌اند^۱ زیرا نزد آنان لذت عبارت از رجوع به طبیعت است. اوسپس گوید که در مقاله‌ای که بنام «فِي مَائِيَّةِ اللَّذَّةِ» نوشته این موضوع را مشروحاً بیان کرده‌است. دانشمندانی که فهرست کتابهای رازی را ذکر کرده‌اند از کتاب او دربارهٔ لذت نام برده‌اند^۲ و نیز رازی را در این باب با ابوالحسن شهید بن الحسین البلخی فیلسوف و متکلم و شاعر که پیش از سال ۳۲۹ وفات یافته مناظراتی روی داده‌است که آنرا بصورت مقاله‌ای تدوین کرده‌است و ابوریحان بیرونی از آن بنام «فِي مَائِيَّةِ اللَّذَّةِ وَبَيِّنَ الشَّهِيدِ الْبَلْخِي فِي اللَّذَّةِ» نام برده‌است^۳. متأسفانه از این دو مقاله رازی نشانی در دست نیست ولی ناصر خسرو فیلسوف و شاعر معروف منتخبانی از آنرا در کتاب زاد المسافرین بمنظور رد و نقض آورده‌است. از مقایسهٔ سخن او در الطب الروحانی با آنچه که در زاد المسافرین آمده چنین استنباط می‌شود که حکیم ناصر باصل مقاله رازی دسترسی داشته‌است. ناصر خسرو چنین گوید: «قول محمد زکریا آن است که گوید لذت چیزی نیست مگر راحت از رنج و لذت نباشد مگر بر اثر رنج و گوید که چون لذت پیوسته شود رنج گردد و گوید حالی که آن نه لذتست و نه رنج

۱ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۳۶.

۲ - ابوریحان بیرونی: رساله فی فهرست کتب الرازی، شماره ۶۴؛ ابن ابی اصیبعه: عیون الانباء، ص ۴۲۲.

۳ - مأخذ قبل (= بیرونی) شماره ۶۵.

آن طبیعت است و آن بحسّ یافته نیست»^۱ و سپس مثال آن را چنین توجیه کرده است :
 « آنگاه پسر زکریا مر این قول را شرح کند و گوید که مثال این چنان باشد که مردی اندر
 خانه باشد که آن خانه نه چنان سرد باشد که او از سرما بلرزد و نه چنان گرم باشد که
 مراورا اندر عرق آید تا جسد او اندر آن خانه خوکند و نه گرما یابد و نه سرما آنگاه
 مفاجاة آن خانه گرم شود چنان که آن مرد اندر او بگرما رنجه شود سخت و بی طاقت شود
 آنگاه سپس از آن بادی خنک اندر آن خانه آمدن گیرد اندک اندک پس آن مرد که اندرو
 از گرما رنجه شده باشد بدانچه از طبیعت که بر آن بود بیرون شده باشد از آن خنکی لذت
 یافتن گیرد از بهر آنکه همی سوی طبیعت باز آید تا آنگاه که آن خستگی مراورا بدان
 پیشین او باز رساند که آن نه سرد بود و نه گرم»^۲.

این اندیشه رازی در آثار افلاطون و جالینوس و دیگر فیلسوفان باستان سابقه دارد
 افلاطون در کتاب فیلبس *Philebus* که مبتنی بر محاوره سقراط و پروتارخس (*Protarchus*)
 و فیلبس است چنین آورده است :

پروتارخس : آنها (= لذت و الم) چه هستند و چگونه باید آنها را بیابیم .
 سقراط : اگر اشتباه نکرده باشم من بارها گفته ام که الم و درد و رنج و ناراحتی
 همه انواع آن در نتیجه فساد طبیعت برمی خیزد ...
 پروتارخس : آری بارها این مطلب گفته شده است .
 سقراط : و ما نیز توافق نموده ایم بر اینکه لذت اعاده حالت طبیعی است ؟
 پروتارخس : راست است^۳ .

جالینوس در کتاب « جوامع کتاب طیماوس فی العلم الطبیعی » چنین نقل می کند :
 سپس او (= طیماوس) گفت که افلاطون پس از آن درباره لذت و الم چنین گفت : اما

۱ - ناصر خسرو : زاد المسافرین (برن ۱۳۴۱ ق) ، ص ۲۳۱ .

۲ - مأخذ قبل ، ص ۲۳۳ .

۳ - Plato : *Philebus* 42 cd

امر لذت و الم بنابراین اساس باید اندیشیده شود که هر اثری که خارج از مجرای طبیعی بجمستگی و بیکی بار آشکار گردد الم آور و برگشتن بحالت طبیعی بهمان منوال لذت آوراست و اما آنچه که بتدریج آشکار گردد نامحسوس است و آنچه که بر ضد آن باشد همان اثر در ضد پدیدار می گردد و آنچه که بسهولت صورت گیرد محسوس نیست پس لذت و المی بدنبال ندارد^۱. عین این عقیده به خود جالینوس نیز نسبت داده شده است. ابوالحسن عامری می گوید جالینوس گفته است که الم عبارتست از خروج بدن از حالت طبیعی در زمانی کم و بمقداری زیاد پس اگر بمقدار کم خارج شود الم آور نیست و همچنین است اگر بمقدار زیاد در زمان زیاد خارج شود و لذت عبارتست از رجوع بدن بحالت طبیعی در زمان کم پس اگر بمقدار کم یا بمقدار زیاد ولی در زمان زیاد رجوع کند بنظر چنین آید که الم پدیدار گردد ولی لذتی بدنبال ندارد. عامری در همین باب قول غرغوریوس را نقل می کند که گفته است رنج از استحالت بسوی خلاف مجرای طبیعی و راحت از استحالت بسوی مجرای طبیعی پدید می آید^۲.

در میان مسلمانان گذشته از رازی، ابن مسکویه نیز همین تعریف را برای لذت و الم کرده آنجا که گفته لذت وقتی برای لذت برنده حاصل می شود که پیش از آن المی باو رسیده باشد زیرا لذت عبارتست از راحت یافتن از الم و هر لذت حسی عبارتست از رهایی از درد و رنج^۳. و برخی هم معتقدند که این رأی که افلاطون در آغاز آن را گفته است درست فهمیده نشده چنانکه ابوالحسن طبری در فصل چهل و نهم از کتاب خود که در لذت و الم آورده تصریح می کند باینکه علت اختلاف متأخران در لذت و الم عدم فهم نظر افلاطون بوده است که گفته: الم استحالت بلذت و لذت استحالت بالم پذیرد هر چند که لذت و الم طرفین حالت اعتدال هستند و کلام افلاطون را تفسیری غامض است که بسیاری

۱ - جالینوس: جوامع کتاب طیماسوس فی العلم الطبیعی، ص ۱۹.

۲ - ابوالحسن عامری: السعادة والاسعاد فی السیرة الانسانیة، ص ۵۰.

۳ - ابن مسکویه: تهذیب الاخلاق، ص ۴۶.

از کسانی که در آن نظر افکندند بغلط افتادند و از آنچه او گفته بود عدول کردند^۱. و نیز در آنجا که افلاطون لذات معنوی را بر همین پایه نهاده و گفته است: لذت معرفت عبارتست از تمامی نقصان عامری گوید که ممکن است افلاطون این را فقط بر سبیل تمثیل گفته باشد^۲. در کتابهای فلسفی اسلامی در بحث لذت و الم این توجیه افلاطونی نقل و برای نسبت داده شده و شاید قدیم ترین مأخذی که این نظر در آن یاد شده کتاب الیاقوت تألیف ابواسحق ابراهیم بن نوبخت که در نیمه اول قرن چهارم می زیسته باشد او پس از اینکه الم را بادرک مُنافی و لذت را بادرک ملایم تعریف می کند گوید: «وَلَيْسَ الْخَلَاصُ عَنِ الْأَلَمِ لَذَّةً» شارح این کتاب یعنی حسن بن یوسف مطهر معروف بعلامة حلی متوفی ۷۲۶ که از اعظم علمای امامیه است در شرح عبارت فوق چنین گوید: «فَذَهَبَ مُحَمَّدُ بْنُ زَكَرِيَّا الطَّبِيبُ إِلَى أَنَّ اللَّذَّةَ عِبَارَةٌ عَنِ الْخَلَاصِ عَنِ الْأَلَمِ وَأَنَّ الْأَلَمَ هُوَ الْخُرُوجُ عَنِ الْحَالَةِ الطَّبِيعِيَّةِ»^۳.

در بیشتر مآخذ اسلامی آمده که رازی نظر خود را درباره لذت و الم از «فورون لذی» اخذ کرده است البته این امر چنانکه پول کراوس اظهار داشته در نتیجه خلط و اشتباه ابن القفطی پیش آمده است بعلمت اینکه ابونصر فارابی در کتاب «مَایَسَبَغِی أَنْ يُقَدَّمَ قَبْلَ تَعَلُّمِ فَلَسَفَةِ اِرْسُطُو» در آنجا که نامهای نحله های فلسفی را بنابانتساب آنها به شخص و شهر و اندیشه و عمل و هدف تقسیم می کند و نام می برد می گوید فرقه ای که نامشان مبتنی بر آرائی است که اهل آن فرقه آن آراء را غایت و مقصود در تعلّم فلسفه می پندارند فرقه منسوب به افیغورس (= اپیکور) و یاراناش است که «فرقه لذت» خوانده می شوند زیرا معتقدند که غایت و مقصود فلسفه لذت است که بدنبال معرفت آن پدید می آید، و فرقه ای که نامشان مبتنی بر آراء و اندیشه های است که اصحاب آن فرقه در فلسفه

۱- ابوالحسن طبری: المعالجات البقرایه، ص ۱۰۴.

۲- ابوالحسن عامری: السعادة والاسعاد فی السيرة الانسانية، ص ۵۰.

۳- حسن بن یوسف بن مطهر: انوار الملکوت فی شرح الیاقوت (تهران ۱۳۳۸ ش)، ص ۱۴۰.

بدان معتقدند فرقه^۱ منسوب به فورون و اصحاب او است که «مانعه» نامیده می‌شوند زیرا مردم را از علم منع می‌کنند^۲. ابن القفطی تقسیم فوق را بنقل از حنین بن اسحق و فارابی. در ذیل شرح حال افلاطون آورده و آنجا که باید نام فورون بیاید سفید گذاشته شده و آنجا که نام اپیکور باید باشد فورون آمده^۳ و همین امر موجب شده که وقتی که به بیان حال فورون می‌پردازد عین عبارت مشوش آنجا را درباره فورون بیاورد و فرقه^۴ او را «اصحاب اللذة» بخواند^۵. و ابن العبری هم عیناً این مطلب را در کتاب خود نقل و محمد بن زکریای رازی را — از میان متأخران — از یاری گران مذهب فورون خوانده است^۶. در حالیکه رازی در این امر تابع افلاطون و جالینوس بوده است.

او در فصل ششم درباره «عجب» بحث می‌کند و علت این عارضه را در این می‌داند که آدمی خود را افزون از آنچه هست تصور می‌کند. درمان این درد را رازی به فصل چهارم یعنی «فی تعرف الرجل عیوب نفسه» ارجاع می‌دهد و می‌گوید بهتر آنست که انسان سنجش خوبیها و بدیهای خود را بدیگری واگذار کند. بنابراین رازی در این باب نیز همان طریقه جالینوس را برگزیده است. ابوالوفاء مبشر بن فاتک از جالینوس نقل می‌کند که گفته است «عجب عبارت از این است که آدمی خود را آنچنان که دوست دارد تصور کند در حالیکه چنان نیست^۷. رازی می‌گوید نه تنها آدمی نباید خود را افزون از آنچه که هست بداند بلکه نباید هم خود را کمتر از آنچه هست تصور کند بلکه باید آشنا و عارف بنفس خود باشد و خود را در همان پایه که واقعاً هست بداند. جالینوس نیز برای رفع عجب و اصلاح

۱ - ابونصر فارابی: مبادئ الفلسفة القديمة (قاهره ۱۹۱۰)، ص ۴. این کتاب شامل دور ساله است و رساله دیگر بنام «عیون المسائل فی المنطق و سبادی الفلسفة» می‌باشد.

۲ - ابن قفطی: تاریخ الحكماء (لیپزیک ۱۹۰۳)، ص ۲۶.

۳ - مأخذ قبل، ص ۲۶۰.

۴ - ابن العبری: تاریخ مختصر الدول (بیروت ۱۹۵۸)، ص ۴۶. برای اطلاع بیشتر از «فورون»

رجوع شود به دائرة المعارف اخلاق و دین *Encyclopedia of Religion and Ethics*

(New York 1955) ذیل کلمه: Pyrrhonism

۵ - ابوالوفاء مبشر بن فاتک: مختار الحكم، ص ۲۹۵.

اخلاق پیشنهاد می‌کند که آدمی باید خود را بشناسد و این خودشناسی «حکمت عظمی» است.^۱ و نیز درجائی دیگر گوید من در جوانی عبارت معروف «خود را بشناس» را بے اهمیت تلقی می‌کردم تا اینکه در سالهای بعد بے بردم که خردمندترین مردان می‌توانند خود را چنانکه هستند بشناسند.^۲ در اسلام نیز شناسائی نفس مهم شمرده شده و عبارت «من عرف نفسه فقد عرف ربه»^۳ و همچنین «رحم الله امرء عرف قدره»^۴ مویّد این مطلب است.

فصل هفتم را درباره «حسد» قرار داده و آن را نتیجه بخل و شره می‌داند و می‌گوید فرق میان شرّیر و خیر اینست که اوّلی از مضارّ دیگران لذّت و از سود آنان رنج می‌برد و دوّمی بالعکس. او معتقد است که این عارضه از آنجا بوجود می‌آید که آدمی عقل را نادیده گیرد و هوّی را دنبال کند و درمان آن باین است که با بصیرت نفس ناطقه و نیروی نفس غضبیّه نفس بهیمی خود را که منشاء این رذیلت است سرکوب سازد. جالینوس نیز بهمین منوال حسد را از بدترین شرور محسوب می‌دارد و حاسد کسی را می‌داند که از راحتی و توفیق دیگران اندوهناک گردد. همه انواع اندوه بیماری است و حسد بدترین اندوه است.^۵ نکوهش این رذیله در قرآن نیز دیده می‌شود و در ادب عربی و فارسی نیز از آن تعبیر به درد بی درمان شده است:

كُلُّ الْعَدَاوَةِ قَدْ تُرْجَىٰ إِفَاقَتُهَا إِلَّا عَدَاوَةَ مَنْ عَادَاكَ مِنْ حَسَدٍ^۶
 بمیر تا برهی ای حسود کاین رنجیست که از مشقّت آن جز بمرگ نتوان رست^۷

۱ - مأخذ قبل

۲ - Galen on the Passions and errors of the soul p. 29

۳ - شرح نهج البلاغة، ج ۴؛ ص ۷۵ (بنقل از احادیث مثنوی استاد فروزانفر، ص ۱۶۷). ناصر خسرو (دیوان ص ۱۴) گوید:

چون گوهر خویش را ندانستی مر خالق خویش را کجا دانی

۴ - ظاهراً از کلمات حضرت علی (ع) است در نهج البلاغة.

۵ - Galen on the Passions and errors of the soul, p. 53

۶ - این بیت را گمان می‌کنم در التمثیل والمحاورة ثعالبی دیده‌ام ولی متأسفانه دسترسی بآن کتاب ندارم.

۷ - سعدی: گلستان، ص ۲۵.

او در فصل هشتم که دربارهٔ غضب و خشم بحث می‌کند گوید غضب در آدمی نهاده شده تا بوسیلهٔ آن از موذی انتقام گیرد و این عارضه هرگاه از حد خود تجاوز کند بطوریکه خرد در برابر آن ناپدید گردد بسا که زیان آن بر خشم گیرنده سخت تر و بیشتر است از آنکه مورد خشم واقع شده است. او سپس از جالینوس نقل می‌کند که گفته است مادرش هرگاه باز کردن قفلی بر او دشوار می‌نمود از شدت خشم بر قفل می‌جست و آن را بدنندان می‌گرفت.^۱ محتمل است که مأخذ رازی داستان زیر باشد که جالینوس دربارهٔ مردی آورده و با آنچه که در جای دیگر دربارهٔ مادرش گفته آمیخته شده باشد. او می‌گوید وقتی من هنوز جوان بودم و به تکمیل نفس می‌پرداختم متوجه مردی شدم که سخت می‌کوشید تا دری را باز کند و وقتی این امر بر طبق مراد او حاصل نمی‌گشت او را می‌دیدم دشنام گویان و دیوانه وار کف بر دهان همچون گراز و وحشی کلید را بدنندان می‌گرفت و در را بالگد می‌کوبید.^۲ و دربارهٔ مادرش می‌گوید که او در هر حال چنان آمادهٔ خشم بود که گاهی خدمتکار خود را دندان می‌گرفت.^۳ رازی نتیجه می‌گیرد که میان آنکه در حال خشم فکر و رویت خود را از دست می‌دهد و میان دیوانه جدائی بسیاری نیست.

فصل نهم دربارهٔ دروغ و دور افکندن آن است رازی دروغ را از عوارض پست می‌داند که در نتیجهٔ غلبهٔ هوی^۱ پیدای شود و جز پشیمانی و اندوه و درد ثمره‌ای برای دارنده‌اش ندارد. او فقط یک نوع دروغ را تجویز کرده است و آن را نکوهیده نمی‌داند و آن در موردی است که بوسیلهٔ آن جان کسی از مرگ رهایی یابد. او برای تمهید این نظر مثالی می‌آورد که آدمی را بیاد داستان سعدی در گلستان می‌اندازد آنجا که پادشاهی وزیر خود را که با دروغ جان بیگناهی را از مرگ رهایی بخشیده بود ستایش کرد و وزیر دیگر را که با گفتهٔ راست خود موجب مرگ آن بیگناه می‌شد نکوهش نمود. و عبارت معروف سعدی

۱- رازی: الطب الروحانی، (رسائل فلسفیه)، ص ۵۵.

۲- Galen on the Passions and errors of the Soul, p. 38

۳- Ibid. (= مأخذ قبل) p. 57

در این مورد: «دروغی مصلحت آمیز به که راستی فتنه انگیز»^۱ حکم ضرب المثل را پیدا کرده و در زبان فارسی سائر شده است.

فصل دهم تا شانزدهم بترتیب درباره صفات و اعمال زیر آورده شده: بخل، فکر و نگرانی زائد و زیان آور، اندوه، حرص، انهماک درمی خواری، مقاربت افراط آمیز، ولع و عبث.

رازی برخی از صفات فوق را از جمله صفات رذیله بشمار آورده و در برخی دیگر حالت اعتدال و دوری از افراط و تقصیر را سفارش کرده چه آنکه او چنانکه خواهیم دید افراط و تقصیر در بعضی از امور را رذیلت و اعتدال را فضیلت می داند. او مطابق روش معمول خود حوزه عقل و هوی را در صفات و اعمال فوق مشخص ساخته و حکم و وظیفه هریک از نفوس سه گانه را در ایجاد حالت اعتدال و دوری از افراط و تفريط بیان کرده است. نظر رازی درباره تحلیل این صفات و بیان قوی شدن آنها در آدمی و چگونگی تضعیف آنها بسیار شبیه است بآنچه که افلاطون و جالینوس در آثار خود بیان کرده اند مثلاً درباره دوری از غم و اندوه جالینوس فصل مشبعی را در کتاب خود آورده و پند پدر خود را که باو گفته بآنچه که از دست دادی غمگین مباش^۲ آویزه گوش هوش ساخته است و افلاطون درباره شرب خمر قائل به اعتدال شده و گوید اگر نوشیدن آن مطابق ناموس و قانون باشد فوایدی را در بر دارد ولی اگر در غیر آن جهت باشد زیان بخش است^۳.

او فصل هفدهم را در باب کسب مال و اندوختن و هزینه کردن آن قرار داده و گوید که مقدار اکتساب باید موازی مقدار هزینه و ذخیره باشد^۴. این نظر او مورد توجه عامری قرار گرفته و در کتاب خود که فقط یکبار از رازی یاد کرده این نظر او را آورده است عامری گوید: محمد بن زکریا گفته است توانگری در صنعت است و صانع

۱- سعدی: گلستان، ۱۷.

۲- Galen on the Passions and errors of the soul, p. 60

۳- ابو نصر فارابی: تلخیص نوامیس افلاطون، ص ۱۰.

۴- رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۸۴.

باید باندازهٔ هزینه و ذخیرهٔ روز تنگدستی کسب کند.^۱

رازی معتقد است که آدمی باید در این باره رعایت اعتدال را بنماید و از تقصیر و افراط دوری جوید چه آنکه تقصیر در این امر موجب پستی و خواری می‌شود و افراط در آن باعث رنج و تعب دائمی می‌گردد. و در مورد اندوختن مال نیز این اصل را لازم الاجرا می‌داند و می‌گوید تقصیر در این امر موجب می‌گردد که آدمی هنگام نیازمندی چیزی در دست نداشته باشد همچون کسی که در بیابانی بی آب و علف زاد و توشهٔ خود را از دست داده باشد و افراط در آن موجب دوام رنج و تعب می‌شود.

چنانکه پیش از این یاد شد رازی هنگام بیان نفوس سه گانهٔ افلاطونی نیز اشاره به تقصیر و افراط قوای نفوس کرد و گفت آدمی بمدد طب جسدانی و طب روحانی باید این قوی را متعادل سازد و از تمایل بدو جانب تقصیر و افراط باز دارد. مسألهٔ رعایت اعتدال و دوری از افراط و تفریط نیز مورد نظر فلاسفهٔ باستان بوده و دانشمندان اسلامی هم به تعبیرهای مختلف بآن اشاره کرده‌اند در اینجا بنحو اختصار آنچه در این باره گفته‌اند نقل می‌کنیم.

افلاطون می‌گوید اخلاق را توابع و مشابهاتی است که باید میان آنها و اضداد آنها جدائی افکند مثلاً حیا که ستوده است مرحلهٔ افراط آن که عجز است نکوهیده است، همچنین خویش‌داری که ستوده است مرحلهٔ افراط آن که ترس است ناستوده است.^۲

ارسطو می‌گوید افعال ستوده بوسیلهٔ افراط تباه می‌گردد مانند حرکات بدن و خوردن طعام و نوشیدن شراب در هنگام کمی و بسیاری. زیرا قلت و کثرت صورت صحت و تندرستی را تباه می‌سازد ولی اعتدال و میانه جوئی موجب حفظ صحت و دوام آن می‌شود

۱- ابوالحسن عاسری: السعادة والاسعاد فی السيرة الانسانية، ص ۹۲.

۲- ابونصر فارابی: تلخیص نوامیس افلاطون (لندن) ۱۹۵۲، ص ۱۰. متن عربی این کتاب با ترجمهٔ لاتین بوسیلهٔ گابریلی F. Gabrieli در مجموعهٔ (Plato Arabus III) تحت عنوان

زیر چاپ شده است: *Alfarabus Compendium Legum Platonius*

همچنین است حال فضائل که با کمی و بسیاری فاسد می‌گردد مانند ترس و بی‌باکی. آنکس که حالت ترس و بد دلی بدو دست می‌دهد و در مهالک و معارک فرار را برقرار برمی‌گزیند جبان و بد دل خوانده می‌شود و از حالت شجاع و پر دل بدور است؛ و آنکه هاجم و حمله‌ور است و از چیزی نمی‌ترسد و بدون رویت خود را در مهالک می‌افکند متهور و بی‌باک است، ولی سعادت و پیروزی خاص مرد دلیری است که حالت اعتدال را نگه دارد و بهیچ یک از دو طرف مزبور نگراید^۱. و نیز همو گوید رذائل بوسیله زیادت و نقصان پدید می‌آید و حالت میانین است که ستوده و محمود است^۲.

جالینوس نیز می‌گوید همچنانکه اعتدال اعضا در آدمی موجب جمال بدن می‌گردد اعتدال نفوس موجب جمال نفس می‌شود خیر و شرّ برای نفس همچون صحت و بیماری برای بدن است و همچنانکه قبح و زشتی برای بدن مکروه است برای نفس نیز ناخوش است و قبح نفس جور است زیرا جور عبارت از قبح نفوس سه گانه است^۳. و همو نیز در جای دیگر همان تعبیری را که در عربی بصورت «خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا»^۴ در آمده یاد کرده است که در ترجمه انگلیسی آن چنین آمده «Moderation is the best»^۵ یعنی میانه‌جویی بهترین چیز است.

چنانکه گفته شد تقسیم افعال نفس بر حسب افراط و تقصیر و اعتدال نفوس و قوای آنها در بیشتر منابع اسلامی دیده می‌شود از جمله ابونصر فارابی گوید خیرات عبارت است از افعال معتدلی که در میان دو طرف افراط و نقص که هر دو شرّ است قرار گیرد و همچنین فضائل عبارتست از آن هیأت و ملکات نفسانیّه که در میان دو هیأت ازید و انقص که هر دو

۱ - ابوالوفاء مبشر بن فاتک: مختار الحكم ومحاسن الكلم، ص ۲۱۱.

۲ - ابوالحسن عامری: السعادة والاسعاد في السيرة الانسانية، ص ۷۴. و نیز رجوع شود به:

Aristotle: *Ethica Nicomachea* 1107 A

۳ - جالینوس مختصر کتاب الاخلاق (مجله دانشکده ادبیات قاهره، ج ۵، جزء ۱، سال ۱۹۳۷)، ص ۳۴.

۴ - غزالی: احیاء علوم الدین (قاهره مطبعة الاستقامة)، ج ۳، ص ۵۷.

۵ - Galen on the Passions and errors of the Suol, p. 39

از ردائل بشمار می آیند واقع شود^۱. یعقوب بن اسحق کندی می گوید اعتدال از عدل مشتق شده^۲. و این تعبیر نیز سابقه دار است زیرا افلاطون هم از حالت تسلط آدمی بر ردائل تعبیر بعدل و از چیرگی آنها بر آدمی تعبیر بجور کرده است^۳ و چنانکه دیده شد جالینوس نیز از زشتی و قبح نفوس سه گانه تعبیر به جور کرد.

ابن مسکویه در رساله ای که بابو حییان توحیدی نوشته و در آن بتقسیم انواع واقسام عدل از طبیعی و وضعی و الهی و اختیاری انسان پرداخته می گوید: اما عدل اختیاری موجود در انسان که بوسیله آن آدمی ستوده است عبارتست از هماهنگی نیروهای نفسانی او بنحوی که یکی بردیگری غلبه نکند و ستم نرزد و این عدل از برای نفس همچون صحت است از برای بدن وقتی اعتدال طبایع بدن بوسیله مزاج معتدل پایدار گردد هیچ یک بردیگری چیرگی نمی ورزد. بهمان اندازه که نفس بر بدن برتری و فضیلت دارد صحت آن نیز بر صحت بدن برتر و مقدم تر است^۴.

حکیم ناصر خسرو نیز که در دوجا از دیوان خود اعتدال طبیعت را که ابن مسکویه از آن تعبیر به عدل طبیعی کرده است بیان نموده و آن را همراه با کلمه «عدل» آورده تحت تأثیر همین اندیشه بوده است^۵.

- ۱- ابونصر فارابی: فصول المدنی (کمبریج ۱۹۶۱)، ص ۱۱۳.
- ۲- الکندی: فی حدود الاشیاء و رسوسها (رسائل الکندی الفلسفیه)، ج ۱ ص ۱۷۹.
- ۳- جالینوس: جواسع کتاب طیمائوس فی العلم الطبیعی، ص ۱۰.
- ۴- ابن مسکویه: رسالة فی ماهیة العدل (لیدن ۱۹۶۴)، ص ۱۹. این کتاب بامقدمه و ترجمه انگلیسی تحت عنوان زیر چاپ شده:

An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice

- ۵- مقصود دو مورد زیر است که در صفحه ۱۳۶ و ۱۴۰ از دیوان او آمده است:
- | | |
|---------------------------------------|------------------------------------|
| آنچه ایزد کرد خواهد باتو آنجا روز عدل | باجهان گردون بوقت اعتدال اینجا کند |
| دشت دیباپوش گردد زاعتدال روزگار | زان همی بر عدل ایزد وعده دیبا کند |
| عدل است اصل خیر که نوشروان | اندر جهان بعدل مسمی شد |
| بنگر کنز اعتدال چو سر برزد | با خورچه چند چیز مهیا شد |

بی مناسبت نیست یاد آورده شود که تأکید به نگهداشت حالت اعتدال و برکناری از افراط و تقصیر در احادیث اسلامی و مباحث کلام نیز انعکاس یافته است مثلاً عبارت زیر اشاره به اعتدال و میانه روی در دین است: «دَيْنُ اللَّهِ بَيْنَ الْغُلُوِّ وَالتَّقْصِيرِ»^۱ و همچنین روایتی که از امام صادق (ع) سؤال شده که حق تشبیه است یا تعطیل پاسخ داده اند: «مَنْزَلَةٌ بَيْنَ الْمَنْزَلَتَيْنِ»^۲ و یا در پاسخ سؤال اینکه جبر حق است یا تفویض که فرموده اند: «أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ»^۳.

بنا بر این بطور اجمال سابقه مسئله اعتدال در فیلسوفان قدیم و چگونگی توجه دانشمندان اسلامی بآن آشکار گردید و توجه مسئله فوق در طب روحانی رازی بسیار جالب توجه است.

فصل هیجدهم درباره طلب مراتب و درجات دنیوی است رازی این فصل را مبتنی بر آنچه که پیش از این درباره عقل و هوی^۱ و لذت و حسد گفته است می کند او می گوید که ما باید بادیده عقل عاری از شائبه هوی^۱ به تنقل حالات و مراتب بنگریم و به بینیم که آیا آن مرحله بالاتر بکوشش و جهدی که در راه رسیدن بآن صرف می شود می ارزد یا نه.

۱- ابن قتیبه دینوری: عیون الاخبار (دارالکتب المصریة)، ج ۱ ص ۲۲۷. تعبیر فوق در این بیت عربی که محمد بن عبد الملك الهمدانی در کتاب تکملة تاریخ الطبری (بیروت ۱۹۶۱) نقل کرده آمده است:

يقول لي الواشون: كيف تحبها؟ فقلت لهم: بين المقصر والغالی

۲- ناصر خسرو: جامع الحکمتین (تهران ۱۳۳۳ ش)، ص ۳۳. در دیوان او (ص ۳۰۰) نیز چنین آمده است:

حکمت از حضرت فرزند نبی باید جست پاك و پاکیزه ز تشبیه و ز تعطیل چوسیم

۳- محمد باقر مجلسی: بحار الانوار (تهران ۱۳۳۳ ق) ج ۳ باب اول. ابوالعلاء معری (لزوم مالا یلزم، قاهره ۱۳۴۶ ق، ج ۲ ص ۳۶۸) گوید:

لا تعش مجبراً ولا قدیراً واجتهد فی توسط بین بینا

ناصر خسرو نیز (دیوان ص ۴۶) گوید:

بیمان قدر و جبر ره رامت بجوی که سوی اهل خرد جبر و قدر در دو عناست

او معتقد است که هوئی^۱ در این مورد آدمی را وادار به رنجی می‌کند که چند برابر لذتی است که محتملاً بدست خواهد آمد و وقتی آدمی بدان لذت دست یافت پس از کمی آن لذت محو می‌گردد و باز گشت بحالت اولی و عادی صورت می‌پذیرد سپس خواهان مرتبه بالاتر می‌شود و همچنین لذت پایدار نمی‌ماند و نفس بهیچ یک از مراتب ارضاء و اقناع نمی‌گردد. جالینوس این مسأله را در مواضع مختلف از آثار خود بیان کرده است او نیز تصریح می‌کند که آدمی بمرحله‌ای قانع نیست اگر مرحله‌ای را بدست آورد خواهان مرحله بالاتر است و همیشه مرتبه بالاتر نصب عین اوست و نظرش بمرتبه پائین معطوف نیست^۲. و در این مورد بیت سعدی بیاد آورده می‌شود:

ملک اقلیمی بگیرد پادشاه همچنان در بند اقلیمی دگر^۳

همو گوید که حالت نفس چنانست که اگر آنچه خواست باو داده شود قوی‌تر و حریص‌تر می‌گردد و بیشتر می‌خواهد ولی اگر تحت زمام درآید اصلاح می‌پذیرد و رام می‌گردد^۴. گفته ابو ذویب هذلی نیز بهمین معنی ناظر است:

النفس راغبة اذا رغبتها و اذا تردّ الى قليل تقنع^۵

جالینوس حب ریاست و جاه را در آدمی نتیجه میل نفس غضبی می‌داند و معتقد است که این میل آدمی را از مرحله انسانیت بسوی بهیمنیت می‌کشاند^۶.

رازی فصل نوزدهم کتاب را تحت عنوان «فی السیرة الفاضلة» آورده و گفته است که سیرت فاضله سیرتی است که افاضل فیلسوفان بآن رفتار کرده و بر آن گذشته‌اند. او سیرت فاضله را عبارت از عدل و بزرگواری بامردم و استشعار عفت و رحمت و خیرخواهی

۱ - Galen on the Passions and errors of the soul, p. 62 - ۱

۲ - سعدی: گلستان، ۲۱.

۳ - Galen on the Passions and errors of the soul, p. 41 - ۳

۴ - ابن قتیبه دینوری: الشعر والشعراء (بیروت ۱۹۶۴)، ج ۱ ص ۱۲.

۵ - جالینوس: مختصر کتاب الاخلاق (مجله دانشکده ادبیات قاهره، جلد ۵، جزء ۱، سال

۱۹۳۷)، ص ۳۰.

برای همه و کوشش در تأمین سود برای همه می‌داند.^۱ و در جای دیگر نیز اشاره کرده است که این گروه متفلسفان اند که در مخالفت هوای نفس و خوار داشتن و میراندن آن نهایت کوشش را مبذول داشته‌اند.^۲ و در کتاب «السيرة الفلسفية» نیز شرح مبسوطی درباره سیرتی که فیلسوف باید بآن متصف باشد و روشی که باید بدان رفتار نماید آورده است. هر چند هدف اصلی او از نوشتن آن رساله بیان سیرت شخصی خود و دفاع از آن بوده است. بحث درباره سیرت عادل و فاضله که فیلسوف باید زندگی خود را با آن تطبیق دهد در سایر کتابهای فلسفی اسلامی نیز دیده می‌شود از جمله ابونصر فارابی در کتاب «تحصيل السعادة»^۳ و حکیم مجریطی در «الرسالة الجامعة»^۴ فیلسوف واقعی را معرفی و وظیفه او را تعیین می‌کنند.^۵ این والا قراردادن مرتبت فیلسوف و انتظار داشتن از او بر اینکه بر سیرت مرضیه براستاد کند مبنی بر این است که در تعریف فلسفه گفته‌اند که عبارتست از تشبه بخداوند بقدر طاقت انسانی برای تحصیل سعادت ابدی.^۶ و رازی در کتاب السيرة الفلسفية عین این تعریف را آورده است.^۷

فیلسوفان سقراط را نمونه کامل فیلسوف می‌دانند که باید سیرت و روش او اسوت دیگران قرار گیرد و رازی هم در سیرت فلسفی کوشیده است تا نشان دهد که از روش فیلسوف بزرگ سقراط عدول نکرده و بحق سزاوار نام فیلسوف هست. باید در نظر داشت که شهادت سقراط و زهد و ورع او موجب شده است که سیرت او بمنزله سیرت عادل

۱ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۹۱.

۲ - مأخذ قبل، ص ۲۶.

۳ - ابونصر فارابی: تحصيل السعادة (رسائل الفارابی حیدرآباد ۱۳۴۵ ق)، ص ۴۵.

۴ - المجریطی: الرسالة الجامعة (دمشق ۱۳۶۸ ق) ص ۱۰۰.

۵ - درباره آداب و وظائف فیلسوفان کتابها و رساله‌های متعدد نوشته شده رجوع شود به مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه بر رساله «مختصر فی ذکر الحکماء اليونانیین والعلمیین» فرهنگ ایران

زمین، ج ۷ (تهران ۱۳۳۸) ص ۲۸۳.

۶ - میر سید شریف جرجانی: التعریفات، ص ۱۴۷.

۷ - رازی: السيرة الفلسفية، ص ۱۰۰.

و سنت فاضله که یک فیلسوف باید بر آن رفتار نماید بشمار آید. افلاطون در کتاب «احتجاج سقراط بر اهل آتن» از اینکه سقراط بر سیرت فاضله و مبنای فلسفه ایستادگی کرده و مرگ را بر زندگی همراه با سیرت قبیحه ترجیح داده او را ستوده است.^۱ جالینوس نیز سقراط را نمونه کامل از کسانی که لذات دنیوی را بمنظور افعال نفس ناطقه خوار داشته اند قرار داده و او را بدین ستایش کرده است.^۲ سیرت سقراط در میان مسلمانان نیز شهرت یافت و فلاسفه اسلامی هم بدان تأسی جستند.

یعقوب بن اسحاق الکندی سه کتاب یکی در فضیلت سقراط و دیگری در الفاظ سقراط و سدیگر در مرگ سقراط نوشته است.^۳ ابوالوفاء مبشر بن فاتک هنگامی که سخن از سقراط آغاز می کند و بانی درباره نقل سخنان حکیمانه او می گشاید می گوید «اخبار سقراطیس الزاهد» کلمه زاهد در عنوان فصل صفت از برای سقراط قرار داده شده.^۴ و مبالغه در زهد سقراط چنان بوده است که صفت خم نشینی یعنی کناره گیری از دنیا و بسنده کردن بماندن در خمی باو نسبت داده شده است. ابن القفطی سخن خود را درباره سقراط چنین آغاز می کند: «وَيُعْرَفُ بِسُقْرَاطِ الْحَبِّ لِأَنَّهُ سَكَنَ حَبًّا وَهُوَ الدَّنُّ مُدَّةَ عُمُرِهِ وَ لَمْ يَنْزُلْ بَيْتًا».^۵ ابوالحسن ششتی نیز در یکی از قصائد خود اشاره باین امر کرده است:

- ۱- ابونصر فارابی: فلسفه افلاطون و اجزائها، ص ۱۹.
 - ۲- جالینوس: مختصر کتاب الاخلاق (مجله دانشکده ادبیات قاهره، جلد ۵، جزء ۱، سال ۱۹۳۷)، ص ۳۶.
 - ۳- الالب رتشرد یوسف مکارثی الیسوعی: التصانیف المنسوبة الى فیلسوف العرب، ص ۳۲.
 - ۴- ابوالوفاء مبشر بن فاتک: مختار الحكم ومحاسن الكلم، ص ۸۲.
 - ۵- ابن قفطی: تاریخ الحكماء، ص ۱۹۷. مبشر بن فاتک نقل می کند که یکی از شاگردان سقراط روزی از او پرسید ای استاد چرا ما هیچ وقت ترا اندوهناک نمی یابیم. سقراط گفت: من چیزی ندارم که فقدان آن مرا غمناک سازد. یکی از سوفسطائیان که در آنجا حاضر بود گفت: اگر خم بشکنند چه؟ - و سقراط در آن زمان در میان خمی جای گزیده بود - گفت: اگر خم بشکنند مکان که نمی شکنند (مختار الحكم ومحاسن الكلم، ص ۱۲۱) این خم نشینی به دیوجانس حکیم کلبی Diogenes the Cynic نسبت داده شده است (مختار الحكم، ص ۸۳) و حافظ (دیوان ص ۱۷۸) آن را با افلاطون نسبت داده است:
- جز فلاطون خم نشین شراب سر حکمت بما که گوید باز

وَتَيِّمَ الْبَابَ الْهَرَامَسِ كُلَّهُمْ وَحَسْبُكَ مِنْ سُقْرَاطِ أُسْكَنَهُ الدُّنْيَا^۱
و رازی نیز آنجا که دربارهٔ بی‌اهمیتی بدن و در معرض کون و فساد بودن آن و
گرامی بودن نفس و پایداری بودن آن سخن می‌راند چنین گوید: «فهذه جُملة من رأي فلاطُن ومن
قَبْلَه سقراط المتخلّي المتأله»^۲ و کلمه «متخلّي» را ابن القفطی با توضیح بیشتری دربارهٔ
سقراط بکار برده است: «المتخلّي عَنْ تَنَزُّهَاتِ هَذَا الْعَالَمِ الْفَانِي»^۳.
از مطالب فوق بدست آمد که همچنانکه افلاطون و جالینوس از جهت فلسفه نظری
مورد توجه رازی بوده اند سقراط از جهت فلسفه عملی مورد نظر او بوده است و او در
هر دو کتاب خود یعنی طب روحانی و سیرت فلسفی از او با احترام و تقدیس یاد می‌کند
و تعریفی را که رازی از فلسفه می‌کند یعنی تشبّه بخداوند در آثار افلاطون بسقراط نسبت
داده شده است.

افلاطون در کتاب *Theaetetus* که مبتنی بر محاوره میان سقراط و ثئودرس
(Theodorus) و تیئتوس است بنقل از سقراط چنین گوید: ما باید هرچه زودتر از زمین
بآسمان پرواز کنیم و این پرواز عبارتست از تشبّه بخدا تا آنجا که امکان دارد^۴. جالینوس نیز
گوید خردمند کسی است که تشبّه بخدا حاصل نماید^۵.

۱ - ابوالحسن ششتی: دیوان (اسکندریه، ۱۶۹۰)، ص ۷۴. لوی ماسینیون بیت فوق را در
ضمن ابیاتی دیگر از این قصیده در دیوان حلاج آورده است:

Lowis Massingnon: «Le Dīvān D'al-Hallāj», *Journal Asiatique* (Janvier.
Mars, 1921). p. 137

۲ - رازی: الطب الروحانی (رسائل فلسفیه)، ص ۳۱.

۳ - ابن قفطی: تاریخ الحکما، ص ۱۹۷.

۴ - Plato: *Theaetetus*, 176 B

۵ - Galen on the Passions and errors of the Soul, p. 34

شرف‌الزمان طاهر سروزی در کتاب طبایع الحیوان آنجا که در صفت چین بحث می‌کند گوید:
آنان به تمایل تعبد و تقرب می‌جویند زیرا مانی آنان را بدان فرمان داده و بگفتار فلاسفه
که در تعریف فلسفه گفته‌اند که آن تقبل (ظ. تقرب) بخداست بر حسب توانائی آدمی
آنان را بفریفته‌است. رجوع شود به:

Marvazi: *China, The Turks and India* (Cambridg 1942) p. 4

رازی فصل آخر کتاب را دربارهٔ ترس از مرگ قرار داده او معتقد است که آدمی اگر بپذیرد این حقیقت را که پس از مرگ حالتی بهتر و نیکوتر از حالت پیش از مرگ دارد ترس او از مرگ مرتفع می‌شود. او سپس گوید آنکس که معتقد است که نفس پس از نابودی بدن نابود می‌شود یقین دارد که پس از مرگ اذیت و آزاری باو نمی‌رسد زیرا اذیت و رنج مشروط بحسّ و حسّ خاصّ زندگان است. پس حالتی که او را اذیت و آزاری نیست (= پس از مرگ) بهتر و نیکوتر است از حالتی که دچار رنج و آزار (= پیش از مرگ) است. اما آنکس که معتقد است که پس از مرگ عاقبتی در انتظار اوست او نیز نباید بترسد زیرا اگر اهل خیر و فضیلت است و در گزارد واجبات شریعت کوتاهی نمی‌کند یقین دارد که باسایش جاوید و نعم دائم خواهد رسید و اگر در صحت شریعت و روز بازپسین شک دارد باید بدون کوتاهی و سستی کوشش خود را بر بحث و نظر در آن مبذول دارد تا بحق و صواب دست یابد و اگر دست نیابد - و حال آنکه چنین نیست - خداوند بزرگ بخشنده و آمرزنده است زیرا او بندگان خود را از آنچه که در خور طاقت و وسعشان نبوده بازخواست نمی‌کند^۱. افلاطون در آثار خود بارها اشاره به مرگ کرده و او می‌گوید که ترس از مرگ نشانهٔ بی‌خردی است و از آنجا که این مرگ که مردم آن را بزرگترین شرّ می‌پندارند بزرگترین خیر نباشد^۲ و در جای دیگر گوید که از آنجا که زندگی مرگ و مرگ زندگی نباشد^۳. مسألهٔ درد جسمانی مرگ نیز بوسیلهٔ دانشمندان مطرح شده و آن را نفی کرده‌اند از جمله ابن حزم در یکی از رسائل خود که آن را بنام «فی أَلَمِ الْمَوْتِ» نامیده می‌گوید که متقدّمان از اهل طبایع اختلاف کرده‌اند بر این که آیا مرگ درد آور است یا نه. برخی گفته‌اند که مرگ اصلاً درد آور نیست بدو دلیل یکی حسّی و دیگری عقلی که آن نیز بحسّ باز گشت می‌کند. اما دلیل حسّی آنکه آنکس که مشرف بر مرگ است اگر دردی حس کند درد بیماری است و بهمین جهت است که کلمهٔ «راحة الموت» ورد زبانها شده است و دلیل عقلی آنکه هیچ‌گاه الم برای شیء

۱ - رازی : الطب الروحانی (رسائل فلسفیه) ، ص ۹۶-۹۲ .

۲ - Plato: *Apology*, 29 A

۳ - Plato: *Gorgias*, 492 E, 93 V

مألوم در حین وقوع پدید نمی آید بلکه در لحظه پس از وقوع پیدا می شود و نفس پس از مرگ باقی نیست تا درد بدن را حس کند زیرا هنگام مرگ از بدن جدا می شود.^۱ رازی در این بحث اشاره به دو نوع مرگ که از افلاطون نقل شده و در آثار صوفیه بسیار دیده می شود نکرده است افلاطون معتقد بود که مرگ دومرگ است ارادی و طبیعی هر کس بامرگ ارادی نفس خود را بمراند مرگ طبیعی برای او حیات است.^۲ نه تنها در این مورد بلکه در هیچ مورد توجیهات صوفیانه در رازی دیده نمی شود زیرا او پای از حد فلسفه بیرون ننهاده است. حمیدالدین کرمانی به عقیده رازی درباره این که خداوند بنده را که کوشش کرده و بی به یقین دست نیافته مؤاخذه نمی کند ایراد گرفته و گوید چنین شخصی بمنزله جانوران و وحوش است و مورد غضب و سخط خداوند می باشد.^۳ در میان مسلمانان کسان دیگری هم هستند که با رازی هم عقیده اند از جمله ابن رشد اندلسی که می گوید اختلاف در مسائل فلسفی نمی باید موجب تکفیر یکی از طرفین گردد زیرا هر یک از طرفین اگر مصیب اند مأجورند و اگر مخفی معذور زیرا اگر نفس بیاری ادله و براهین خود را بر تصدیق امری متقاعد ساخت پذیرفتن آن برای او اضطراری است نه اختیاری.^۴

بحث کافی در فصول بیست گانه کتاب طب روحانی در این مقاله نمی گنجید ناچار در هر موردی گفتار رازی باختصار نقل شد و در شرح و توضیح گفتار او نیز رعایت ایجاز مرعی گردید.

۱ - ابن حزم : رسالة فی المموت وابطاله (رسائل ابن حزم الاندلسی) ، ص ۱۰۵ .

۲ - ابو حیان توحیدی : رسالة الحیة (ثلاث رسائل لابن حیان التوحیدی ، دمشق ۱۹۵۱) ، ص ۶۶ .

۳ - حمیدالدین کرمانی : الاقوال الذهبیة (پاورقی رسائل فلسفیة) ، ص ۹۶ .

۴ - ابن رشد : فصل المقال و تقریر مابین الشریعة والحکمة من الاتصال ، ص ۲۲ .

Glossary of Terms and Expressions

آ

Opinions and doctrines الآراء والمذاهب ٥/٩٢

Instruments and Implements الآلات والادوات ١/٢٩

الف

Passion indulgement اتّباع الهوى ٨/٢٤

Firm الاحتياال ١٠/٩٥

Kindness الإحسان ٩/٥٠

Asphyxia الاختناق ١٣/٧٢

Mean and worthless اخسّاء أدنياء ١١/٤٧

Soul's Character اخلاق النفس ١/٢٠

Evil Characteristics and habits الأخلاق و الضّرائب الرّديّة ٣/٣٥

Perception ادراك ١/٨٦

Habitual drunkenness ادمان السّكر ١١/٧٢

Disease of the soul ادواء النفس ٩/٤٨

Stupid minds الأذهان البليدة ١٧/٤٢

Subtle brains الأذهان اللّطيفة ٧/٤٢

Mutual helpfulness الارتفاق ١٣/٨٠

Shyness استحياء ٨/٣٤

Vilification استرذال ٢/٧٠

Revulsion	استسماج ١/٧٧
Arrogance	الاستطالة ٢/٣٦
Supremacy and domination	الاستعلاء والغلبة ١٠/٢٩
Disapprobation, Disgracefulness	استقباح ١٣/٣٣، ١٧/٧٦
Abject	الاستكانة ١/٣٦
Wolfishness	استكلاباً ٥/٧٢
Pleasure of tasting the food	استلذاذ طعم المتطعم ٨/٧٠
Enjoyment	الاستمتاع ٤/٨٨
Long enjoyment	الاستمتاع الطويل ١٠/٦٦
Repelling Addiction to Sexual Intercourse	الاستمتاع بالجماع ٧/١٧
Imprisonment and bondage and the manifold cares and sorrows	الأسر والرقّ والهجوم والأحزان ٨/٨٥
Origin	الاسطقس التالى للمبدأ ١٢/٢١
Regret	الأسف ١٢/٥٠
Pleasurable and delicious things	الأشياء اللذيذة الشهية ٩/٥١
Gratification of the appetites	إصابة الشهوات ٢/٢٥
Carnal pleasure and lust	إصابة اللذات والشهوات ٦/٢٥
Realization of desire	إصابة المطلوب ١٤/٣٨
Gross natures	أصحاب الطبائع الغليظة ١٧/٤٢
Conventional	الاصطلاحية ١٧/٤٣
Reformation of character	إصلاح الأخلاق ١١/٢٧

Fundamentals	الأصول ٨/٢٠
Philosophic principles	اصول الفلسفيّة ٦/٧١
Necessary	الاضطراريّة ١٥/٤٣
Get rid of pain that hurts	اطّراح الألم المؤذي ٢/٢٢
Get rid of certain vices	اطّراح بعض الرذائل ٩/٢١
Casting away Mendacity	اطّراح الكذب ١١/٥٦
Free of appetite	اطلاق الشّهوات ٧/٢٢
Divulging of the secrets	اظهار السرّ ١٧/٧٢
Medium in regard to acquisition	الاعتدال في الاقتناء ١١/٨٣
Principle parts of body	الاعضاء الرئيسيّة ١٦/٧٢
Rejoice (Happiness)	اغتناب ٤/٨٨، ١٦/٣٠
Drive	الاغتناء ١٠/٢٨
Dismay	اغتمام ٣/٩٥، ٦/٤٩، ١١/٤٤
Excess	افراط ١٧/٨١، ١٢/٦٣، ١٧/٢٩
Sensual acts	الأفعال الحسيّة ١١/١٨
Intellectual acts	الأفعال العقليّة ١٠/٨٥، ١٠/١٨
Monstrous things	الأفعال القبيحة ١/٥٦
Acquire and store away	الاقتناء والادّخار ٢/٨٣
Acquiring	الاقتناء والاقتباس ٩/٤٧
Persuasion through arguments and proofs	الاقناع بالحجج والبراهين ٣/٢٩

Earning	الاكتساب ٩/١٧، ٥/٨٢
Acquisition of certain virtues	اكتساب بعض الفضائل ٩/٢١
Thwarting of enjoyment	الالتذاذ بالمشتهى ٩/٧٦
Sorrowful music and singing	الألحان والغناء ٨/٣٦
Suffering and pain	الألم والأذى ٣/٣٩، ١/٦٢
Pain and mischief	الألم والمضرة ٣/٧٥
Mortification	الإماتة ١/٢٧
Ailments	الامراض الرديئة ٦/٧٥
General and universal fact	الأمر العام الكلى
Obscure, remote affairs matters	الأمر الغامضة البعيدة ١٢/٤٢
Nabateans	الأنباط ١٤/٤٢
Cheerfulness	انبساط ٩/٧٤
Disdain	الأنف ١/٧٨
Expendng	الإنفاق ٩/١٧
Habitual drunkenness	الانهماك فى الشراب ٦/١٧
Individual identity	إنية ٥/٢٤
Bloody clots	الأورام الدموية ١٥/٧٢
Brief and concise	الايجاز والاختصار ١٤/٣٢

ب

Search and consider	البحث والنظر ٣/٩٦
Miserliness	البخل ٥/٥٩، ٢/١٧

Miser	البخيل ٧/٤٨
Proofs	البراهين ٣/٢٩
Perspicacity	بصيرة ٨/٥١
Hate	بُغض ١٣/٤٤
Desire	البغية ٣/١٨
Eloquence	البلاغة ٦/٤٣
Infinite	بلانهاية ٩/٩٤
Townsmen	البلدى ٤/٥٠
Stupidity	البله ١٣/٤٥
Bane of familiarity	بليّة الالف ١/٤١

ت

Sense of pain	التألم ٩/٤٤
Mutual envy	التّحاسد ١/٥٠
Distress	التّحرّق ١٤/٤٤
Imagination	تخيّل ١١/٢٨، ١٢/١٨
Succession	تداول ٢/٣١
Mindful and alert	التذكّر والتيقّظ ٤/٧٩
Mean	التذلل والخضوع ١/٣٤
Domination	التّروّس ١٤/٥٤
Condemnation and contempt	التّسفيه والتّزديل ٤/٥٢
Passionate desire	التشوّق ١٢/٢٩

Intellectual thought and Imagination	التَّصَوُّرُ العقلي ٩٥/٦
Mental imagination	التَّصَوُّرُ الفكري ٨٣/٦
Cheeseparings	التَّضْيِيقُ ٨٤/١٣
Intellectual assistance	التَّعَاوُذُ ٨٠/١٦، ٨١/٨
Cooperation	التَّعَاوُنُ ٨٠/١٤، ٨١/٧
Interpretation	تعبير ٢٧/٨
Equilibrate	تعديل ٢٩/٣
Sympathy	التَّعَطُّفُ ٥٠/٩
Advantage	التَّفَاضُلُ ٩٤/٢
Disapproval	تَقْيِيحُ ٣٦/٨
Parsimonious	التَّقْتِيرُ ٨٤/١٣
Shortcoming, Failure	التَّقْصِيرُ ٦٣/١٢، ٢٩/٤
Vanquish	تَقْهَرُ ٢٩/٨
Authority	التَّكَبُّرُ وَالتَّرَوُّسُ ٥٦/١٣
Gentle	التَّلَطُّفُ ٣٢/١٣، ٩٥/١٠
Anguish	التَّلَظُّيُ ٦٦/١٤
Representation and balancing	التَّمْثِيلُ وَالموازنة ٢٢/٧
Dramatization and intellectual analogy	التَّمْثِيلُ وَالقياس العقلي ٨٥/١٦
Train	التَّمْرِينُ ٢٢/١٣
Tight-fisted	التَّمَسُّكُ وَالتَّحْفُظُ ٥٩/٧
Rulership	التَّمْلِكُ ٣٨/١٢

Contradicted	التّهافت ١٠/٤٤
Abhorrence	التّهجين ١/٣٥
Recklessness	التّهوّ ٩/٧٤

ج

Flesh	الجسد ٧/٤٤
Dissoluble and corruptible body	الجسد المتحلّل الفاسد ٥/٣٠
Sexual intercourse	الجماع ١٢/٧٤، ٧/١٧
Physical beauty	الجمال الجسداني ١٠/٤٥
Madness	الجنون ٦/٤٠
Injustice and oppression	ال جور و الظلم ١٠/٩١
Nature, Substance	جوهر ٢/٢٨، ١٧/١٦
Dwelling essence	جوهر الحالّ ١٢/٢٨
Eternal indissoluble substance	جوهر سيّال متحلّل ٢/٢٨
Ignorance	الجهل و البله ١٣/٤٥

ح

Envier	حاسد ١٠/٥٢، ١٦/٤٨
Love	الحُبّ ٩/٢٩
Argument	حجّت ٣/٢٧
Voluntary movement	الحركة الارادية ١١/٢٨
Sorrow	حُزن ١٦/٤١
Element of pain	الحسّ بالمؤذى ٦/٣٧

Envy	الحسد ٢/٤٨
Envious	الحسود ٨/٤٨
Beauty	حُسن ٣/١٨
Good life	حسن المعاش ١٣/٨٥
Wisdom	الحكمة ٣/٤٣
Sweetness	الحلاوة ٩/٤٥
Fervour, pride and courage	الحمية والأنفة والتجدة ٧/٢٩
The envious man's rage and fury and hatred	حقن الحاسد و غيظه و بغضه ١٤/٥٥
Senses	الحواس ٨/٤٨
Irrational beasts	الحيوان غير الناطق ١٣/٢٤، ١/١٨
خ	
Disgrace and shame	الخبجل والاستحياء ٦/٥٧
Base meanness	الخبسة والدناءة ٨/٥٧
Humble	الخشوع ١/٣٦
Error	الخطاء ٩/٤٥
Secret	الخفية ٧/١٨
Immortality	الخلود ١٥/٢٦
Effeminate	الخنثون ٤/٣٦
Fear of death	الخوف من الموت ١٣/١٧
Righteous and virtuous	الخير الفاضل ١٧/٩٤

Praise	الدَّعاء ١٦/٤١
Repelling of envy	دفع الحسد ٨/١٦
Repelling conceit	دفع العجب ٧/١٦
Repelling carnal love and familiarity	دفع العشق والالف ٦/١٦
Repelling of grief	دفع الغم ١٤/٨٥، ١٤/٦٣
Consumption and waste	الدَّق والذَّبُول ٥/٦٣
Worldly	الدُّنيائية ١٠/١٧
Calls of nature	دواعي الطَّبَاع ٥/٢٥

Memory	الذِّكْر ١١/٢٨
Vile baseness and mean worthlessness	الذُّلَّة والخساسة والدناءة والمهانة ١/٨٢
The man of prudence	ذوالحزم ٧/٦٧

Ease and pleasure	الرَّاحة واللَّذَّة ١٨/٩٤
View	الرَّأْي ٣/١٦
Passionate and rational opinion	الرَّأْي الهوائي والعقلي ١٤/٩٤
Worldly Rank and Station	الرَّتَب والمنازل الدُّنيائية ٧/٣١
Ranks	الرَّتَب ١٠/١٧
Compassion	الرَّحمة ٩/٩١

Refinement of nature	رقة الطّبع ١٠/٤٢
Delicate, amorous poetry	الرقيق الغزل من الشعر ٨/٣٦
Deliberation and reflection	الرّوية والفكر ٥/٢٥
ز	
Reining of Natures	زَمّ الطّباع ٢٤/٦
Reining the natural impulses	زَمّ الطّبع ١٥/٢٠
Reining of desire	زَمّ الهوى ١١/٨٥، ٥/٣٩
Reining of desire and appetite	زَمّ الهوى و الشّهوات ٤/٣١
Reining and suppressing desire	زَمّ الهوى وقمعه ١١/٨٥
Reining and restraining of passion	زَمّ الهوى ومنعه ١٣/٧٥
س	
Chief cause	السّبب الأعظم ١/٣٣
Sickness	السّقم ٣/٧٢
Apoplexy	السّكّنة ١٣/٧٢
Drunkenness	السّكر ١٠/٧٢
Immunity	السّلامة ٥/٨٦
Consolation of time	سلوة الأيّام ١٣/٤١
Indigestion	سوء الهضم ٥/٧٠
Forgetfulness and absent mindedness	السّهو والغفلة ٤/٧٩
Fluid	سيّال ١٨/٦٧
Life of wrong doing	السّيرة الجائرة ١٢/٩١

Evil manner of life	السيرة الرديئة ٤/٩٢
Virtuous life	السيرة الفاضلة ١٢/١٧، ٦/٩١
	ش
Laws and systems	الشرائع والنواميس ١١/٩١
Greed	الشَّره ٥/١٧، ٣/٤٨، ٥/٧٢
Malicious	الشَّرير ٤/٤٨
Religious law	الشريعة المحققة ٢/٩٦
Awareness	الشعور ١٣/٣٣
Lusts	الشَّهوات ١٤/٢٢
Pleasurable appetites	الشَّهوات اللذيذة ١٧/٥١
Appetite	الشَّهوة ٧/٢٢
Preferable, nobler and more salutary thing	الشَّيء الأفضل الأرجح الأصح ٣/٨٩
Natural Necessary thing	الشَّيء الطَّبيعيّ الاضطراريّ ١١/٥٣
Immediate, contiguous and adherent impulse	الشَّيء المؤذي المماس الملازق ٤/٨٩

ص

Forgiving and pardon	الصَّفح والغفران ٥/٩٦
Bilious swellings	الصَّفراويّة ١٥/٧٢
Ritual prayer	الصَّلَاة ١٢/٧٩
Demonstrations	الصَّناعات ٤/٨٤

Useful and profitable arts

الصناعات المُجديه النَّافعة ١٢/٤٢

Logical demonstration

صناعه البرهان ١٧/٨٨

ض

Voracity

ضراوة ٥/٧٢

Reprehensible habits

الضرائب الذميمة ١٢/٣٣

ط

Natures

الطباع ١٢/٢٠

Human nature

طباع الانسان ٣/٢١

Refined natures

الطباع الرقيقة ٧/٤٢

Gross natures

الطباع الغليظة ١٧/٤٢

Corporeal physick

الطبّ الجسدانى ٢/٢٩

Spiritual physick

الطبّ الروحانى ٢/٢٩

Natural and necessary

الطبيعية الاضطرارية ١/٨٤

Quest of wordly rank and station

طلب الرُتب و المنازل الدنيائية ١٠/١٧

Prolonged insomnia and malnutrition

طول السهر و سوء الاغتذاء ١٥/٥١

Purity

الطهارة ٦/٧٩

Rejoice of the soul

طيب النفس ٦/٨٤

ع

A man who knows his own worth

العارف بقدر نفسه ١٧/٤٧

Intelligent man

العاقل ٤/٢٢

Physical world

العالم الجسدانى ٩/٣٠

Trifling	العُث ٨/١٧
Slavery	العبودية ٣/٨٢
Conceit	العجب ٧/١٦
Justice and continence	العدل والعفة ٧/٩٢
Justification	عُذر ١٧/٦٩
Affection of reason	عرض عقلي ٥/٧٩
Accident of passion	عرض هوائي ٥/٧٩
Power, position, renown	العزّ والجاه والنباهة ٣/٨٨
Love	العشق والإلف ١٤/٣٥ = الحبّ
Lovers of Domination and Rulership	العشاق للتروّس والتملّك ١٢/٣٨
Sect	العصابة ١٧/٢٦
Sublime	عظيم ١/٢٧
Proper continence	العفة ٩/٩١
Reason	العقل ١٢/٨٠
Rational, reasonable	عقلي ١٤/٨٨
Mathematical, physical and metaphysical knowledge	العلم الرّياضي والطّبيعي والعلم الالهي ٨/٤٣
Necessary sciences	العلوم الاصطلاحية ١٥/٤٣
Conventional sciences	العلوم الاضطرارية ١٥/٤٣
Principal reason	العلّة الكبرى ١/٣٣
Element	عنصر ١٨/٦٧

Evil disposition	العوارض الرديّة ١٤/٥١
Evil disposition of the soul	عوارض النفس الرديّة ٤/١٦
Common run of humanity	العوامّ من الناس ٤/٢١
Vice	عيب ٥/١٦
Mischief	العيث ١٠/٩١
Eye of reason	عين العقل ٢/٣٣
	غ
Happiness	الغبطة ١٦/٨٣
Delicate food and fine rainment	الغذاء اللين و اللباس الفاخر ١٧/٨٧
Rough diet and common place clothes	الغذاء اليابس و اللباس المتوسط ١٦/٨٧
Temperaments	غرائز ١٦/٣٥
Stranger	الغريب ٥/٥٠
Anger	الغضب ٢/٥٥، ٩/١٦
Triumphed passion	غلبه الهوى ١٥/٧٦
Applying the closure	غلق الكلام ٩/٩٤
Grief	الغمّ ٤/١٧
Train of hurtful, wasting griefs	الغوم المؤذية المضنية ١٦/٦٦
Unrestrained	الغير مقموعة ٢/٧٦
	ف
Decay	فاسد ١/٦٨

Virtuous man	فاضل ٨/٣٥
Superfluous to that modest competence	فاضل عن الكفاف ١٢/٩٠
Idiotic	الفداه ١٣/٤٥
Corruption of the body	فساد الجسد ٨/٩٣
Corruption of physic	فساد الجسم ٧/٢٨
Disordered temperament	فساد المزاج ١٦/٥١
Excellence	فضل ٢/١٦
Human advantage	فضل الإنسى ١٠/٩٠
Excellence and praise of reason	فضل العقل ومدحه ٢/١٦
Disgraceful	الفضيحة ١١/٥٧
Virtue	فضيلة ١٥/٤٦
Reflection, meditate, thinking	الفكر ٨/٣٠، ١٢/٢٩، ٤/٢٥
Anxiety and worry	الفكر والهم ١٠/٦١، ٣/١٧

ق

Supress of Appetive soul	قمع النفس الشهوانية ٤/٢٨
Passion suppress and restrain	قمع الهوى ١/٧٤، ٣/١٦
Laws of logic	القوانين البرهانية ٥/٧٧
Analogy	القياس ١٤/٣٢

ك

Arrogance	الكبر ٩/٢٩
Incessant toil and exhaustion	الكد والتعب ١٠/٨٣

Mendacity	الكذب ١/١٧
Modest sufficiency	الكفاف ١٥/٨٧، ١/٥٤
Existence	الكون ١٧/٣٠
Generation and corruption	الكون والفساد ٢/٣١، ١١/٣٠، ٤/٦٥
ل	
Elegance	اللباقة ٩/٤٥
Pleasant and reposeful life	لذاذة العيش وراحته ٧/٥٣
Pleasure	اللذة ١٢/٣٦، ١٤/٣٥
Mental subtlety	لطافه الذهن ١٠/٤٢
Meeting with the Beloved	لقاء المحبوب ٣/٤١
Lexicography	اللغة ١٠/٤٣
م	
Melancholia	المانخوليا ٤/٣٠
Nature of pleasure	مائية اللذة ٢/٣٩
Divine Hermit	المتخلّي المتأله ٣/٣١
Improving and progressing	متزيّدين مترقّين ٧/٤٧
Faculty of imagination	متصوّرة ٥/٢٦
Philosophers	المتفلسفة ١٧/٢٦
Discourse makers	متكلّمون ٢/٤٨
Wealthy and of great possessions	المثرون والمكثرون ٤/٥١
Passion fighting	مجاهدة الهوى ٧/٢١، ٦/٢٤

Loved ones	المحوبات ١٠/٦٥
Envied	المحسود ٦/٥٢، ١٦/٤٨
Association	مخالطة ١٧/٣٠
The one to teach and give information	المخير المعلم ١٤/٥٦
Praise	مدح ٢/١٦
Blame	مذمة ٨/٥٨
Ritual	المذهب ١٤//٧٧، ٨/١٧
Coveted offices	المراتب المرغوب ٧/٥٠
Temperament of the brain	مزاج الدماغ ٩/٢٨
Temperament of the heart	مزاج القلب ٨/٢٨
Temperament of the liver	مزاج الكبد ٩/٢٨
Bad and good qualities	المساوى والمحسن ٩/٤٧
Changeable	مستحيل ١٨/٦٧
Repose from pain	المستريح من الأذى ٢/٩٥
Hidden	المستورة ٧/١٨
Seen	المشاهدة ٤/٢٧
Interests of our bodies	مصالح اجسادنا ١٢/٦٢
Appetite rage	مضض الشهوة ١٤/٧٥
Vanish	مضمحل ١/٦٨
Mundane and spiritual matters	المطالب الدنيئة والدنيائية ١/٧٣
Inflicting punishment	المعاقبة ٥/٥٦

Intellectual ideas	معانٍ عقلية ١٤/٢٥
Knowledge	معرفة ١٥/٢٩
Wrestling with the passion and suppressing appetites	مغالبة الهوى وقمع الشهوات ٣/٣٢
Departure of soul from corpus	مفارقة النفس للجسد ١٥/٢٤
Faculty of reflection	مفكرة ٥/٢٦
Strife	المكادحة ١٥/١٧
Faculty of will	ملكه الارادة ٩/٢٥
Self-control	ملكه النفس ٥/٣٩
Worldly Station	المنازل الدنيايية ١٥/١٧، ٢/٨٥
Dissoluble	منحل ١٨/٦٧
Prohibit	منع ١٥/٩١
Habitual	مواترة ١١/٧٢
Balancing	الموازنة ٧/٢٢
Given over to appetite	المؤثرون للشهوات ٥/٣٦
Harmful, evil and destructive	المؤذية الرديئة المتلفة ٣/٨٦
Called wits and literary gentlemen	الموسومون بالظرف والأدب ٥/٤٢
ن	
Courage	النجدة ٧/٢٩
Impurity	النجس ١١/٧٩
Regret	ندامة ١/٥٧

Universal benevolence	التَّصَحُّ للكلِّ ٩/٩١
Cleanliness and purity	النَّظَافَةُ والطَّهَارَةُ ٦/٧٩
Cleanliness and Elegance	النَّظَافَةُ واللِّبَاقَةُ ٩/٤٥
Speculation	النَّظَرُ ٨/٣٠
Straight forward reasoning	النَّظَرُ الْمُسْتَقِيمُ ١٥/٨٨
Ever lasting bliss	النَّعِيمُ الدَّائِمُ ٢/٩٦
Soul	النَّفْسُ ٤/١٦
Divine soul	النَّفْسُ الْإِلَهِيَّةُ ١٥/٢٧
Sentient soul	النَّفْسُ الْحَسَّاسَةُ ١٠/٣٠
Animal soul	النَّفْسُ الْحَيَوَانِيَّةُ ١٦/٢٧
Evil soul	النَّفْسُ الرَّدِيَّةُ ١٠/٣٢
Appetitive soul	النَّفْسُ الشَّهَوَانِيَّةُ ١٧/٢٧، ٨/٢٩، ٦/٧٠، ٩/٧١
Choleric soul	النَّفْسُ الْغَضَبِيَّةُ وَالْحَيَوَانِيَّةُ ١٦/٢٧
Rational soul	النَّفْسُ النَّاطِقَةُ ١٥/٢٧، ٧/٧٠
Incremental soul	النَّفْسُ النَّامِيَّةُ ١٦/٢٧
Vegetative soul	النَّفْسُ الْبَاتِيَّةُ ١٦/٢٧
Exceed and grow	النَّمُو والنَّشْوُ ١٠/٢٨
Gluttony	النَّهْمُ ٥/٧٢
	و
Capacity and strength	الْوَسْعُ وَالْجَهْدُ ٣/٩٦
Delusion	الْوَسْوَاسُ ٦/٤٠

Prey to depression and Melancholia	الوسواس السوداوى والمالنخوليا ٤/٣٠
Fondness	الولع ٨/١٧
	٥
Disorder	الهرج ١٠/٩١
Pressing and extreme worldly or other - worldly occupations	الهموم الاضطرارية الدنيايية أو دينيية ٣/٣٦
Diversion and amusement and pleasure	اللهو والسرور واللذة ٩/٦٢
Passion	الهوى ١٥/٦٣، ٣/١٦
Passionate	هوايى ١٤/٨٨
Physique	هيئة ١١/٢٤

"*Kitāb al Shuzūk 'alā Jālinūs*" where he rejects several philosophical and medical arguments of Galen⁽¹⁾.

(1) Rāzī, *Kilūb al-Shūkūk 'alā Jālinūs* (Ms . 4573, Malik Library , Tehran).

sophers and Šūfis is the view that death is of two kinds, voluntary and natural; whoever brings his soul to a voluntary death, natural death will become life for him⁽¹⁾. It is worthy of note that Rāzī has not been influenced by this concept. Similarly Rāzī does not use mystical concepts in his work. In the article on Rāzī in the *Encyclopedia of Islam*, it is stated that there were connections between Rāzī and the mystic al-Ḥallāj. This statement is based on one passage in the *Kashf al-Mahjūb*⁽²⁾ and seems to have been the result of a confusion between two persons of the same name. This fact becomes evident from another passage in the same book⁽³⁾.

In this brief treatment it has become apparent that Rāzī was greatly influenced by Plato and Galen. The influence of the former was through the commentaries and summaries of the latter. Rāzī's contact with Galen was first medical and then philosophical. However, Rāzī preserved to a great extent his independence of thought and with his powerful mind gave new form to the ideas of his masters. The fact that he did not remain a blind follower but kept his critical detachment is best illustrated by his

(1) Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Risālat al-ḥayāt* in "Thalāth Rasā'il" (Demascus, 1951), p. 66. He attributes this concept to Plato but Ibn Miskawayh, *op. cit.*, p. 185 and Ibn Sīnā, *op. cit.*, p. 52 attribute it simply to philosophers, *ḥukamā'*. See also the *Dīwān* of Ḥallāj, p. 33; and the *Dīwān* of Sanā'ī (Tehran. 1336), p. 27.

(2) al-Hujwiri, *Kashf al-Mahjūb* (Tehran 1336, Solar, offset from the edition of Jukovsky), p. 190.

(3) *Ibid.*, p. 57: "There was a shaykh among the Šūfī seekers of truth, who used to live in Fārs, and he was called Muḥammad-i Zakariyyā; he never wore the Šūfī garment."

The last and twentieth chapter of the book is on the Fear of Death. Râzî maintains that if man believes that he will pass into a better state after death, his fears of death will then dissipate. Because for those who believe that at death the soul perishes with the body, there will be no fear of death since there will remain nothing to be harmed, and therefore for this group the state in which there is no pain is better than the previous one. But for those who believe that after death there is a life, there is also no need to fear death, because if a man be good and righteous he is sure to attain everlasting bliss. If however a man is doubtful of this truth, he must search and strive to dissipate this doubt. Should he fail in this search God will forgive him, for He requires of no one what is beyond his capacity.

Plato in several places refers to the subject of the fear of death. He states that this fear is not real wisdom, for it is not known whether death which men consider the greatest evil, may in fact be the greatest good⁽¹⁾. In another passage he asks, who knows whether life is not death and death life, and perhaps we are really dead?⁽²⁾. Ibn Miskawayh,⁽³⁾ Ibn Sînâ⁽⁴⁾, and Ibn Ḥazm⁽⁵⁾ have views on the fear of death similar to those of Râzî, and in all Platonic influence is evident.

Another Platonic concept which has greatly influenced Muslim philo-

(1) Plato, *Apology*, 92 A.

(2) Plato, *Gorgias*, 493 A.

(3) Ibn Miskawayh, *Tahdhīb...*, p. 184.

(4) Ibn Sînâ, *Risāla fī daf' al-ghamm min al-mawt*, in "Rasā'il" (Leiden, 1894), p. 54.

(5) Ibn Ḥazm, *Risāla fī ṣlam al mawt wa-ibtālīh*, "Rasā'il", p. 105.

Rāzī cites Socrates as the perfect example of a true philosopher. In this connection he uses the attributes *al-mutakhalli* and *al-muta'allih* for Socrates⁽¹⁾. The first term is used by al-Qifī and it is defined as a person who has been freed from the pleasures of the mortal world⁽²⁾. The second attribute is described by Naṣir-i-Khusraw as "becoming God" *Khudā shavanda*⁽³⁾. Due to his great piety and martyrdom Socrates has become an example of the perfect conduct which a philosopher must adopt. Both Plato⁽⁴⁾ and Galen⁽⁵⁾ praise Socrates for his piety and perfect conduct.

Among Muslim philosophers, al-Kindī has written three books on the virtues, on the sayings, and on the death of Socrates respectively⁽⁶⁾. Mubashshir Ibn Fātik uses the word pious "*al-zāhid*" in the title of the chapter of his book which concerns Socrates⁽⁷⁾. The legend that Socrates lived in a barrel, which symbolises his extreme piety, has been mentioned in Muslim sources⁽⁸⁾. And Abū al-Ḥasan-i-Shushtarī, the seventh century mystic, in one of his odes alludes to this legend⁽⁹⁾.

(1) *Opera Philosophica*, p. 31.

(2) Ibn al-Qifī, *Tā'rikh al-ḥukamā'* (Leipzig, 1903), p. 197.

(3) Nāṣir-i-Khusraw, *Jāmi' al-ḥikmatayn* (Tehran, 1332 Solar), p. 99.

(4) al-Fārābī, *Falsafat Aflāṭūn* p. 19.

(5) Mukhtaṣar min Kitāb al Akhlāq li-Jālīnūs p. 36.

(6) McCarthy, R. J., *op. cit.*, p. 32.

(7) Mubashshir Ibn Fātik, *op. cit.*, p. 82.

(8) Ibn al Qifī, *op. cit.*, p. 197; Mubashshir Ibn Fātik, p. 121. This legend is attributed by Ḥāfiẓ of Shīrāz to Plato. *Dīwān*, ed. by Qazwīnī and Ghānī (Tehran), p. 178.

(9) al-Shūshtarī, *Dīwān* (Alexandria, 1960), p. 47. See also Massignon, "Le Divan d'al-Hallaj," *Journal Asiatique* (janvier-mars 1931), p. 137.

passionate representation, and his main emphasis is that passion blinds man. Plato's statement that the lover is blinded about the beloved⁽¹⁾ further illustrates this argument⁽²⁾. This concept is also found in Islamic Traditions and in Arabic and Persian literature⁽³⁾.

Chapter nineteen is on Virtuous Conduct. According to Râzî this is the path that has been followed by the great philosophers in their lives. In chapter two of his book Râzî had already mentioned that philosophers are striving to overcome passion and to keep it under control⁽⁴⁾. Also in *al-Sira al-Falsafiyya* he gives an account of the conduct of the true philosopher⁽⁵⁾. Râzî accepts the definition that philosophy means striving to resemble God in as far as the capacity of man permits, in order to gain eternal happiness⁽⁶⁾. The influences of Plato and Galen are evident since the first says that we ought to fly away from earth to heaven as quickly as we can; and to fly away means to become like God⁽⁷⁾. The second has stated that the wise man is he who resembles God⁽⁸⁾.

(1) Plato, *Laws*, 731 E.

(2) al-Fârâbî' *Talkhiṣ...*, p. 26.

(3) For example: "The love of a thing blinds and deafens"; Wensinck, A. J., *Concordance et indices de la Tradition Musulmane* (Leiden, 1936), Vol. 1, p. 409. The same ḥadīth occurs in the *Mathnavī*, see Forouzanfar, B., *Aḥādīth-i Mathnāvī* (Tehran, 1334 Solar), p. 25.

(4) *Opera Philosophica*, p. 26.

(5) *Opera Philosophica*, pp. 97-111. The same subject is discussed by al-Fârâbî, *Taḥṣīl al Sa'ādah*, in *Rasā'il* (Hyderabad, 1345), p. 45.

(6) *Opera Philosophica*, p. 108.

(7) Plato, *Theaetetus*, 176 B.

(8) Galen, *On the Passions...*, p. 34.

many examples of this in the Islamic Traditions and in Arabic and Persian Literature⁽¹⁾.

Chapter eighteen is on the Search for Worldly Rank and Status. Rāzī bases this chapter on what he has previously stated about reason and passion, pleasure and envy. He states that in order to achieve worldly rank and status, passion leads man to a suffering that is much more than the pleasure which can possibly be achieved. Further, when the sought-after stage of pleasure is achieved, the feeling of pleasure derived from that stage soon vanishes and there is a return to the previous, less pleasurable state. Then man is led to seek constantly a higher stage.

Galen in his works stressed the fact that man is never satisfied by an existing status and constantly strives for a higher position⁽²⁾. In this context the well-known poem of Sa'dī comes to mind which says that the King who dominates one continent is not satisfied and seeks to dominate another⁽³⁾.

Further in this context Rāzī states that passion appears in the semblance of reason and man is misled into thinking that his reason is guiding him. Rāzī then describes in brief the differences between reasoned and

(1) For example: "The religion of God lies between exaggeration and diminution." Ibn Qutayba, *Uyūn al-Akhbār* (Dār al Kutub, Cairo), Vol. 7, p. 327. Also in Arabic poetry: "The gossip talkers asked me how I loved her, I replied: between exaggeration and diminution." Al-Hamadhānī, *Takmilat Tārikh al-Ṭabarī* (Beirut, 1961), p. 229. Nāsir-Khusraw says: "Do not debase yourself, nor become vain but keep to the path of religion, O wise man! A believer lives neither in exaggeration nor in diminution." *Dīwān*, p. 410.

(2) Galen, *On the Passions...*, p. 62.

(3) Sa'dī, *Gulistān*, p. 21.

As for his views on savings, that is the putting away of a certain amount of money for cases of emergency, he again recommends moderation.

The concept of moderation is frequently used by Rāzī and as pointed out previously, he recognizes that the goal of both bodily and spiritual physics is to harmonize the faculties of the three kinds of soul through moderation⁽¹⁾. In this connection also Rāzī is influenced by the masters of philosophy. Plato considers that excess of a virtue is a vice⁽²⁾. According to Aristotle, as the human organism is at its best in moderation of food and drink and both excess and deficiency cause illness, so does the quality of virtues decay through lack of moderation⁽³⁾. Galen states that as the harmony of the members of the body causes physical beauty, so the harmony of souls causes spiritual beauty⁽⁴⁾. Furthermore, he quotes the saying "moderation is best"⁽⁵⁾.

Among Muslim sources al-Kindī⁽⁶⁾, al-Fārābī⁽⁷⁾, Ibn Miskawayh⁽⁸⁾. and others⁽⁹⁾ have emphasized the importance of moderation. Also there are

(1) See chapter two.

(2) al-Fārābī, *op. cit.*, p. 10.

(3) Mubashshir Ibn Fātik, *op. cit.*, p. 211.

(4) Mukhtaṣar min Kitāb al Aklāq li-Jālīnūs, p. 34.

(5) Galen, *On the passions...*, p. 34.

(6) al-Kindī, *Fī ḥudūd al-ashyā' wa-rusūmiḥā*, in "Rasā'il al-Kindī al-falsafīyya" (Cairo, 1364 A.H.), Vol. 1, p. 179.

(7) al-Fārābī, *Fuṣūl al-Madani* (Cambridge, 1961), p. 113 (Arabic section).

(8) Ibn Miskawayh, *Risāla fī māḥiyat al 'adl* (Leiden, 1964), p. 19.

(9) Nāṣir-Khusraw uses the word "I'tidāl" in connection with "Adl", *Dīwān*, p. 136, 140. The Platonic influence is evident here, see al-'Āmirī, *op. cit.*, p. 224.

As is usual in his method of dealing with these dispositions, here again Rāzī distinguishes between the domains of passion and of reason. He indicates the attitude of each one of the three kinds of soul so as to establish moderation and to avoid excess and deficiency. The views of Rāzī in terms of making these dispositions strong or weak in human beings are similar to the views of Plato and Galen. For example, in connection with the casting away of grief, Plato says that the fruit of wisdom is not to grieve over worldly losses⁽¹⁾. Galen in this connection has a similar statement⁽²⁾. Rāzī says that since this worldly life is not permanent and all things are subject to decay, wise men should not grieve over what they lose. Another example is that of drinking. Plato says that if moderation be followed according to the laws, drinking could be beneficial, but that excess would make it harmful⁽³⁾. Rāzī holds a similar view and further explains and describes when drinking is permissible and when it is not.

Chapter seventeen is on Earning, Acquiring, and spending. Rāzī's view on earning is that it should be equal to expenditure and saving. This view has held the attention of Muslim philosophers. For example Abū al-Ḥasan al-ʿĀmirī mentions Rāzī only once in his work, and that is when he refers to the view in question⁽⁴⁾. On the nature of earning Rāzī emphasises moderation and rejects both excess and deficiency because the former would lead to incessant labour and the latter would lead to baseness and worthlessness.

(1) al-ʿĀmirī, *op. cit.*, p. 118.

(2) Galen, *op. cit.*, p. 60.

(3) al-Fārābī, *Talkīs Nawāmīs Aflātūn* (Compendium Legum Platonis) ed. F. Gabrieli (London, 1952), p. 8 (Arabic text).

(4) al-ʿĀmirī, *op. cit.*, p. 92.

Chapter nine is on Lying. According to Râzî lying is another evil disposition caused by passion, and nothing results from it for the liar but worry, pain and regret. However he admits the use of falsehood at a time when the life of a man might be saved by it. To explain this possibility further he gives an example which is reminiscent of Sa'dî's story about the King who praised one minister for having saved the life of an innocent man with a lie and blamed another minister for nearly causing the man's death by telling the truth. The Persian saying that a well-meaning lie is better than a mischief-stirring truth is used by Sa'dî in this connection⁽¹⁾.

Hamîd al-Dîn Kirmânî refutes Râzî by arguing that lying is harmful to the soul. He states that if Râzî knew that lying is harmful for the soul he would not have permitted the utterance of any falsehood⁽²⁾. On the concept of the permissibility of lying for certain groups of people Plato states that the rulers of the state should have the privilege of lying for the public good⁽³⁾.

Chapters ten to sixteen are on the following subjects respectively: on Miserliness; on Excessive and Harmful Anxiety and Worry; on Grief; on Greed; on Drunkenness; on Sexual Intercourse; on Excessive Fondness, Trifling and Ritual. These chapters will not be dealt with in detail here and it suffices to say that Râzî considers several of the above dispositions such as miserliness and greed as evil. For several others he recommends moderation, such as for drinking and sexual intercourse. If the disposition for which he recommends moderation should be used excessively or deficiently, with "*Ifrât*" or "*Taqṣîr*", it would become evil.

(1) Sa'dî, *op. cit.*, p. 17.

(2) *Opera philosophica*, p. 59.

(3) Plato, *Republic*, 389 B.

grief is disease, but that envy is the worst grief (1). It is probable that the influence of such thinking has led to the concept of envy as an incurable disease in Arabic and Persian literature(2).

Chapter eight is on Anger. Rāzī considers that anger is a means for taking revenge on harmful beings, but if this disposition be used to such an excess that reason be lost, the injury will be greater for the one angered than for the object of the anger. As an example Rāzī refers to Galen who said about his mother that in times of excessive anger she would bite at the padlock if she could not open it. The above reference to Galen's mother is probably derived from two different passages which occur in Galen's "*On the Passions of the Soul*." In one passage he says that his mother was very prone to anger, so much so that sometimes she bit her servants(3). and in another passage he refers to a man, who impatiently tried to open a door and when it did not work as he wished would bite the key, kick the door, blaspheme, and glare wildly like a madman(4).

Rāzī further states that there is no great difference between a man who in a state of anger loses his reason and a madman. Galen on the same subject says that the man in anger who casts away reason, which is a special gift to man from God, becomes like a wild animal rather than a man(5).

(1) Galen, *op. cit.*, p. 53.

(2) For example: "Envy is an incurable disease." Mavālīnī, *Majma' al-amthāl* (Cairo, 1349) V. 1, p. 211. Sa'dī says that "envy is an ill from which man can be saved only by death". *Gulistān*, p. 25.

(3) Galen, *op. cit.*, p. 57.

(4) Galen, *op. cit.*, p. 38. Also Ibn Miskawayh gives as an example of anger biting at a lock. *Tahdhīb...*, p. 178.

(5) Galen, *op. cit.*, p. 43.

Chapter six is on Conceit. Rāzī attributes this disposition to the fact that man believes himself to be higher than he really is. The remedy prescribed for this by Rāzī is the same as that described in chapter four; that is, the choice of a wise man to distinguish between virtue and vice. Rāzī maintains that man should neither believe himself higher nor lower, than he really is; rather he should know himself at his true level.

A similar definition of conceit occurs in Galen according to Mubashshir Ibn Fātik (d. 668)⁽¹⁾. Also Galen stresses that the solution of conceit is knowledge of the self and he calls this *al-Ḥikma al-'Uẓmā* "The Great Knowledge"⁽²⁾. He further states that in his youth he did not appreciate the importance of the dictum "know thyself", but later in life he realized that only the wisest men could know themselves with accuracy⁽³⁾.

This knowledge of self has been emphasized in both Arabic and Persian literature⁽⁴⁾

Chapter seven is on Envy, which according to Rāzī results from a combination of miserliness and greed in the soul. He considers that the main cause for this is that man follows passion and ignores reason. He states that he who takes pleasure in the injuries of others and resents their advantage is an evil man.

Galen equally considers envy as the worst of evils, and states that all

(1) Mubashshir Ibn Fātik, *Mukhtār al-Ḥikam* (Madrid, 1958), p. 295.

(2) *Ibid.*, p. 295

(3) Galen, *On the Passions...*, p. 29.

(4) For example, attributed to Ali is the saying: "Whoever knows himself, knows his Lord". Madanī, *Talkhīṣ al-Riyāḍ* (Tehran, 1381 A.H.) p. 35. Nāṣir-i-Khusraw says: "Since you do not know your own soul, whence do you know your creator?" *Dīwān*, p. 414.

and refutes it⁽¹⁾. The influence of Plato and Galen is evident; Plato in the "*Philebus*" ⁽²⁾ gives an identical definition of pleasure, also Galen in his *Epitome of the Timaeus of Plato*⁽³⁾ examines this concept of pleasure and pain in detail. Abū al-Ḥasan 'Āmirī (d. 381), where he explains different views of the concept of pleasure, attributes the above-stated argument to Plato, Galen and Gregorius⁽⁴⁾.

Among Muslim scholars Ibn Miskawayh expounds an identical argument on the nature of pleasure and pain ⁽⁵⁾. But Abū al-Ḥasan Ṭabarī maintains that there has been a misinterpretation of the idea of Plato on this matter⁽⁶⁾. The majority of Muslim philosophers rejected the exposition of Rāzī on this subject. One of the oldest sources to mention the concept of Rāzī is Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Nawbakht, last half of the fourth century, in his "*Kitāb al-Yāqūt*", and the commentator of the text, Ḥasan ibn Yūsuf Ibn Muṭahhar, known as 'Allāma-i-Ḥillī (d. 726), the great Ithnā-'Asharī theologian, rejects in detail this argument of Rāzī⁽⁷⁾.

(1) Nāṣir-i-Khusraw, *Ẓād al-Musāfirīn* (Berlin, 1341 A.H.) p. 231. The date (452 or 453) given for Nāṣir's death in the *Encyclopedia of Islam* seems inaccurate because in the *Diwān* (p. 173) he gives the date of his birth as 394 and in two other poems' *Diwān* p. 281, 287, he mentions that he is 62 years old, therefore alive in 456; further he is supposed to have finished *Jāmi' al-Hikmatayn* in 462.

(2) Plato, *Philebus*, 42 cd.

(3) Galen, *Galenī Compendium Timaei*, p. 19.

(4) al-'Āmirī, Abū al-Ḥasan, *Al-Sa'āda wal-Is'ād* (Wiesbaden, 1957-58) p. 50.

(5) Ibn Miskawayh, *op. cit.*, p. 46.

(6) Al-Ṭabarī, Abū al-Ḥasan, *op. cit.*, p. 104.

(7) 'Allāma-i-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf, *Anwār al-Malakūt fī sharḥ al-Yāqūt* (Tehran, 1338 A.H. Solar) p. 140.

for pleasure and the beloved seeks the lover for profit⁽¹⁾. Several other Islamic sources express contempt of love and attribute this contempt to Greek philosophy; for example, Abū al - Ḥasan al - Daylamī, a fourth century A. H. scholar, relates that Aristotle said to one of his pupils that love brings the man to disquieting grief, continuous sleeplessness, hopeless passion and sadness and destruction of mind ⁽²⁾. The same author relates from Furus that love is scarce in the cities of Greece because their men are occupied with medicine and philosophy ⁽³⁾.

On the concept of pleasure Rāzī states that those who have not benefited from intellectual exercise think that pleasure is pure and not mixed with pain; this however is not true; there cannot in fact be any pleasure except in proportion to a prior pain, that of departing from the state of nature. He therefore defines pleasure as simply the restoration of the condition which was expelled by the elements of pain, while passing from one's actual state until one returns to the state formerly experienced. Rāzī wrote a separate treatise on pleasure but this has been lost⁽⁴⁾. Nāṣir-i-Khusraw (d. 481), the Persian poet, philosopher and Ismā'īlī propagandist, in his "*Ẓād al-Musāfirin*" gives a detailed account of Rāzī's concept of pleasure

(1) Arberry, A. J., "Nicomachean Ethics in Arabic", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 17 (1955) p. 4. Also, Aristotle, *Ethica Eudemia*, 1243 B 15.

(2) Daylamī, Abū al-Ḥasan, '*Atf al-alif al-ma'lūf 'alā al-lām al-ma'ṭūf*' (Cairo, 1962) p. 30.

(3) *Ibid.*, p. 172. The form of this name is uncertain. It is probably Gūrus, as in Ibn Abī Uṣaybi'ah p. 39, Ibn al-Qiftī p. 94: or Paulus (Fūlus), as in Ibn al-Nadīm, p. 407, Ibn al-Qiftī. p. 95.

(4) Bīrūnī, Abī-Rayḥān, *op. cit.*, no. 64, and Ibn Abī 'Uṣaybi'ah, *op. cit.*, p. 422.

third parts of Galen's "*On Moral Character*"⁽¹⁾. However it should be noted that Ibn Abī Uṣaybi'a when listing the works of Galen mentions "*On Moral Character*" as comprising four parts and besides that mentions these two treatises⁽²⁾.

Chapter five is on carnal love and familiarity, with a summary account of pleasure. According to Rāzī men as regards love fall into two main groups. The first are those of lofty purpose and soul who by temperament and also by the nature of their responsibilities do not encounter this calamity. The second group are men of effeminate nature and pleasure-loving. These cannot escape easily from this affliction. Rāzī states that although Greek philosophers were men of refined nature and subtle mind yet "love" was not frequently detected among them because they spent their time in study and other beneficial arts. Rāzī here is influenced by the traditions encountered among Muslims concerning the contempt of love by Greek philosophers. It is related from Socrates that love is madness and bears different colours⁽³⁾, and from Plato, that love is of two kinds, divine and human, the first being a virtue and the second a vice⁽⁴⁾; and from Aristotle that carnal love is not lasting because the lover wants the beloved

(1) *Encyclopaedia of Islam*, 2nd. ed., vol. 1, p. 327.

(2) Ibn Abī Uṣaybi'a, '*Uyūn al-Anbā' fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā*' (Beirut, 1965) p. 147.

(3) al-Sarrāj, Ja'far Ibn Aḥmad, '*Maṣāri' al-'Ushshāq*' (Beirut, 1958) vol. 1, p. 15.

(4) al-Fārābī, Abī Naṣr, '*Falsafat Aflātūn*' (De Platonis Philosophia) ed. F. Rosenthal and R. Walzer (London 1943) p. 15.

The third chapter of the book is a brief summary of the evil disposition of the soul, to be discussed in detail later on.

The fourth chapter is entitled "Of how a man may discover his own vices." This is according to Râzî the summary of a treatise of Galen which bore an identical title. Briefly it is stated that man loves himself and is therefore unable to distinguish his own vices. He therefore should rely on a wise and trustworthy friend to tell him the truth and to show him his faults. A detailed account of this wise man, his qualities and requirements is found in Galen's "*On the passions of the Soul*." (1)

This concept of Galen was rejected by some Islamic scholars. For example Ibn Miskawayh (d. 421) states that a man should himself discover his own vices and should not rely on what Galen suggested in this connection (2). Towards the end of this chapter Râzî mentions the treatise by Galen entitled "*Good Men Profit by Their Enemies*." It seems that this treatise was well known among Muslim scholars since Ibn Miskawayh mentioned this work and also accepted its arguments (3). The theme entered Arabic and Persian literature in the form of proverbs and sayings (4).

The author of the article *Akhlāq* in the *Encyclopaedia of Islam* states that the two above-mentioned treatises are identical with the second and

(1) Galen, *On the Passions and Errors of the Soul*, p. 32-33.

(2) Ibn Miskawayh, *Tahdhīb al-Akhlāq* (Beirut, 1961) p. 166.

(3) *Ibid.*, p. 167.

(4) For example: an Arab poet says: "It may happen that one can benefit from his enemy as poison sometimes can be a cure." (Unfortunately the *Source* was not available for bibliographical data.) Also Sa'dī (d. 690 A.H.) says: "Where is the shameless unpure foe to show me my faults?" *Gulistān* (Tehran, 1310 A.H. Solar) p. 130.

weak, and add to the strength of the two others. Man must therefore with the help of both spiritual and bodily medicine harmonize the action of the three kinds of soul so that they do not fail nor overdo what is expected of them. The above stated Platonic concept is treated in the "*Republic*" (1), the "*Timaeus*" (2), and other works of Plato. Rāzī was probably influenced by the *Timaeus* because according to both al-Birūnī and Ibn al-Nadīm, Rāzī wrote a commentary on this work (3). Of the works of Galen the "*Epitome of the Timaeus of Plato*" (4) and "*On Moral Character*" (5) both contain this concept of three kinds of soul in detail. It is known that the Arabic translations of both these works were at the disposal of Muslim philosophers at the time of Rāzī.

Ḥamīd ad-Dīn Kirmānī in his refutation of the "*Spiritual Physic*" (6) attacked this conception on the basis of Aristotelian theories, because Aristotle in his "*De Anima*" argued that there is no evidence that the parts of the soul can be limited to three (7). His commentators further developed this argument. For example Themistius maintained that the parts of the soul are so numerous that it is impossible to count them (8).

(1) Plato, *Republic*, 504 A.

(2) Plato, *Timaeus*, 89 E.

(3) Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist* (Cairo, 1348 A.H.) p. 418. Also al-Birūnī, no. 107.

(4) Galen, *Galenī Compendium Timaei*... p. 33.

(5) "Mukhtaṣar min kitāb al-Akhlāq li Jālīnūs", p. 27.

(6) *Opera Philosophica*, p. 28 n.

(7) Aristotle, *Kitāb al-Nafs* (trans. F. al-Ahwānī, Cairo, 1962) p. 121. Also: Aristotle, *De Anima in works of Aristotle* (Oxford, 1925) 432 A25.

(8) Lyons, M. C., "An Arabic Translation of the Commentary of Themistius" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 17, part 3, (1955) p. 426.

virtues to reason and all vices to passion. The word "*Hawā*" (passion) is found in the Qur'ān⁽¹⁾, but it is not used as the opposite of reason in any context. However, commentators and lexicographers have sometimes placed the word "reason" in opposition to the Quranic usage of *Hawā*⁽²⁾. In both Arabic and Persian we have ample evidence of the Reason-Passion opposition⁽³⁾. It should be noted that Rāzī uses the word *Hawā* more than any other Muslim moral philosopher, and for the destruction and weakening of passion he makes use of the following words: *qam'* (suppressing), *rad'* (restraining), *mughālabah* (overcoming), *Ṣamm* (reining) ⁽⁴⁾. This last word misled Ibn al-Jawzī in his "*Spiritual Physic*" because he spelled the word *dhamm*, which means condemnation⁽⁵⁾, and he also wrote a book entitled "*Dhamm al-Hawā*" where he repeated the same mistake⁽⁶⁾.

Rāzī in this chapter mentions the three kinds of Platonic soul: first the rational and divine, second the irascible and animal, and third the vegetative, incremental and appetitive⁽⁷⁾. Rāzī considers that all things belonging to passion make the first soul, that is the rational and the divine,

(1) Sūrat al Qaṣaṣ/50; Sūrat al Nāzi'āt/40.

(2) Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, "*Hawā*".

(3) For example Ibn Durayd (d. 321 A.H.) says: "Passion is the destruction of reason. He whose reason can prevail over his passion is saved". al-Khaṭīb al-Tabrizī, *Sharḥ Maqṣūrat Ibn Durayd* (Damascus, 1380 A.H.) p. 191. Also Nāṣir-i-Khusraw says: "If you have given the bridle of reason to the hand of passion, you will be like a useless horse bridleless and wild". *Dīwān* (Tehran, 1307 A.H. solar) p. 392.

(4) *Opera Philosophica*, p. 20, 32, 31.

(5) Ibn al-Jawzī, *op. cit.*, p. 5.

(6) Published in Cairo 1962.

(7) *Opera Philosophica*, p. 27.

Physic" of Rāzī⁽¹⁾.

On the concept of the sufficiency and superiority of reason Ibn al-Rāwandī (d. 298), a contemporary of Rāzī, took an even firmer stand. He rejected prophecy in his "*Kitāb al-Ẓumurrud*" (*The Book of the Emerald*). This book was later refuted by the Ismā'īlī dā'i, al-Mu'ayyad fil-Dīn Shīrāzī (d. 470), in a work called "*Al-Majālis al-Mu'ayyadiyya*"⁽²⁾. Thus both Rāzī and Ibn al-Rāwandī, because of their reliance on reason, were accused of heresy and were attacked similarly. According to Ibn al-Nadīm in *al-Fihrist*, Abū 'Abdellāh Ibn al-Ju'āl had written two books called "*Naqḍ Kalām al-Rāwandī*" and "*Naqḍ Kalām al-Rāzī*"⁽³⁾. But in spite of serious opposition to this upholding of reason against *Nubuwwa* and *Imāma*, the notion of the superiority of reason remained, and a hundred years later we find it in Abū l-'Alā' al-Ma'arrī, who addressed those who were expecting the rise of an *Imām* by saying that there is no *Imām* but reason⁽⁴⁾.

The second chapter treats of the Suppression of Passion and gives a summary of the views of Plato. Here Rāzī opposes passion to reason and describes the characteristics of both. All through this book whenever mention is made of vices such as anger, greed and envy, etc., Rāzī attributes them to passion and maintains that through reason man should control and defeat all passions. The influence of both Plato⁽⁵⁾ and Galen⁽⁶⁾ is evident in setting reason and passion as opposites and in attributing all virtues to reason and all

(1) Ivanow, W. *Ismaili Literature*, p. 42.

(2) Ibid., p. 56.

(3) Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist* (Cairo, 1348 A.H.) p. 248.

(4) Al-Ma'arrī, Abū al-'Alā', *Luzūm mā lā ṭalzam* (Cairo, 1343 A.H.) vol. I, p. 175.

(5) Plato, *Republic* 440 e.

(6) Galen, *op. cit.*, p. 28.

Ismā'ilīs, because Rāzī attributed to reason such things as theologians would attribute to the *Ta'lim* (teaching) of the Prophet⁽¹⁾. However more opposition came from the Ismā'ilī theologians on two grounds, namely those of *Nubuwwa* and *Imāma*⁽²⁾, since they believed that knowledge of the divine was not through reason but through the teaching of the *Imām*⁽³⁾.

Abū Ḥātim al-Rāzī (d. 322), a native of the same city of Rayy and a contemporary of Rāzī, who was an Ismā'ilī *dā'i*⁽⁴⁾, held discussions with Rāzī on various philosophical and theological topics, the most important of which was the question of prophecy. An account of this discussion is given in Abū Ḥātim's "*A'lām al-Nubuwwa*" (5) (*The Signs of Prophecy*). About a century later Ḥamid al-Dīn Kirmānī (d. after 411) who was known among Ismā'ilīs as Ḥujjat al-Irāqayn, supplemented the work of Abū Ḥātim with his "*al-Aqwāl al Dhahabiya*" (*Golden Words*) in which he refuted the "*Spiritual*

(1) al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd* (ms. Add. 3651, Cambridge) University p. 184. Also al-shahrastānī, *Nihāyat al-Aqdām fī 'Ilm al-Kalām* (Oxford 1931, rep. 1963) p. 426. Also in Jewish theology, for exemple al-Fayyūmī, *al-Amānāt wa l-I'tiqādāt* (Leiden, 1880) p. 199.

(2) For the similarity between "Nubuwwa" and "Imāma" as considered by the Shī'ites see: Ibn Bābawayh, *Kamāl al-Dīn wa-Tamām al-Ni'mah* (Heidelberg, 1930) p. 3 and al-Sharīf al-Murtaḍā, *al-Shāfi* (Qazwin, lithogr. 1301) p. 59.

(3) al-Ghazzālī, *Faḍā'iḥ al-Bāṭiniyah* (Cairo, 1383 A.H.) p. 17. Also Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh, *Jāmi' al-Tawārikh* (Tehran, 1337 A.H. Solar) p. 13.

(4) Ivanow, W., *Ismaili Literature* (Tehran, 1963) p. 26.

(5) Parts of this were published by P. Kraus in *Orientalia* vol. V (1936) p. 38 ff. Also in *Opera Philosophica*, p. 295 ff. A microfilm (no. 1122) of the complete work is available in the Tehran University Central Library Manuscript Department.

Rāzī, in his *Spiritual Physic* like all his other philosophical writings, was influenced by Plato and Galen. This fact led to severe criticism by the Muslim philosophers who followed Aristotelian ideas. For example Šā'id al-Andalusī (d. 462) accused Rāzī of dualism, maintaining that in his *al-ʿIlm al-Ilāhī* (*Metaphysical Knowledge*) and *al-Ṭibb al-Rūḥānī* he opposed Aristotle⁽¹⁾.

Rāzī had at his disposal Arabic translations, commentaries and summaries of the works of Plato and Galen. Of the works of Galen Rāzī mentions two treatises, "*Fī Ta'arruf al-Rajul 'Uyūb Nafsih*" (*How a man may discover his own Vices*) and "*Fī anna l-akhyār yantafi'ūna bi-a'dā'ihim*" (*Good men profit by their enemies*)⁽²⁾. It is probable that he had read an Arabic translation of "*The Epitome of the Timaeus of Plato*" by Galen⁽³⁾ and also his "*On Moral Character*" translated into Arabic by Hunain Ibn Ishāq⁽⁴⁾. Also some of the incidents attributed by Rāzī to Galen are to be found in Galen's "*On The Passions of the Soul*"⁽⁵⁾.

Rāzī has divided the "*Spiritual Physic*" into twenty chapters. The first chapter is devoted to the superiority of reason and he concludes that reason is the greatest gift of God to man, that it should not be brought down from its eminent place to lower spheres and that it should be the sole guide to human conduct. This idea of the superiority of reason, more than any other, led to the condemnation of Rāzī by Muslim theologians, especially the

(1) Šā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-'Umam* (Beirut, 1912) P. 33.

(2) *Opera Philosophica*, p. 35.

(3) Galen, *Galenī Compendium Timaei Platonis*, ed. P. Kraus and R. Walzer (London, 1951).

(4) A. Summary of this was published under the title "Mukhtaṣar min Kitāb al-Akhlāq li-Jālinūs" by P. Kraus, *Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Egypt*, vol. V/1 (1937) pp. 1-51 (Arabic section).

(5) Galen, *On the passions and errors of the soul* (Ohio, 1963) p. 43, 60, 62.

soul and their diagnosis. The *Spiritual Physic* was published for the first time in 1939 by Paul Kraus in his *Opera Philosophica*⁽¹⁾ (*Rasā'il Falsafiyya*) and was translated into English by A. J. Arberry in 1950⁽²⁾.

Rāzī wrote the *Spiritual Physic* at the request of Manṣūr ibn Ishāq, governor of Rayy 290-296 A.H.⁽³⁾ This is the same person for whom Rāzī had written his "*Kitāb al-Manṣūrī*" (*Liber Almansoris*) named after him. In his introduction to the *Spiritual Physic*, he writes that this book is a companion and parallel to the *Kitāb al-Manṣūrī*, the purpose of which was to study bodily physic⁽⁴⁾. It should be noted that before Rāzī, al-Kindī had written a treatise on "Spiritual Physic" which is apparently lost⁽⁵⁾. After Rāzī the use of this title became more frequent. For example, Ibn al-Jawzī (d. 597) wrote a book bearing the same title and borrowed headings of nineteen of the twenty chapters in Rāzī's work⁽⁶⁾. Also he began his book similarly to Rāzī's, in praise of reason and condemnation of passion. 'Alī Ibn Muḥammad al-Jurjānī (d. 816) in his *al-Ta'rifāt* (*Definitions*) defined both *al-Ṭibb al-Rūḥānī* and *al-Ṭabīb al-Rūḥānī*⁽⁷⁾.

(1) Kraus, Paul, ed., *Opera Philosophica* (Cairo, 1939). It should be noted that an earlier mss written in 636 is in the possession A.A. Mahdavi and its microfilm no. 1559 is available in the Tehran University Central Library.

(2) al-Rāzī, *The Spiritual Physic of Rhazes*, trans. by A. J. Arberry (London, 1950).

(3) Yāqūt, *Mu'jam al-Buldān* (Leipzig, 1867) v. 2, p. 901.

(4) *Opera Philosophica*, p. 15.

(5) McCarthy, R. J., *al-Taṣānīf al-Mansūbah ilā Faylasūf al-'Arab al-Kindī* (Baghdad, 1962) p. 43.

(6) Ibn al-Jawzī, *al-Ṭibb al-Rūḥānī* (Damascus, 1348 A.H.) p.5.

(7) al-Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad, *al-Ta'rifāt* (Cairo, 1357 A.H.) p.

mentioned as the perfect example of the physician and philosopher⁽¹⁾. Also to Galen was attributed a work called *Fī ann al ṭabīb-al-fāḍil yajibū an yakūna Faylasūfā*. (The Excellent Physician must necessarily be a philosopher)⁽²⁾. Similarly to achieve this end most physicians included chapters on philosophy at the beginning of their medical works; for example, Abu'l-Ḥasan-i Tabarī, a fourth century A. H. physician, in his "*al-Mu'ālajāt al-Buqrāṭiyya*" (Hippocratical treatments) gives some elementary notions of philosophy and declares that a physician without a certain knowledge of philosophy is not reliable⁽³⁾. It is therefore not surprising that beside the many medical works of Rāzī we find about eighty books and treatises on philosophy, as listed by Bīrūnī in the *Fihrist*⁽⁴⁾.

Moral philosophy was a part of philosophy or medicine because Muslim philosophers considered moral philosophy as a branch of practical philosophy⁽⁵⁾, and also in their opinion, medicine was divided into bodily medicine and spiritual medicine⁽⁶⁾. Thus Rāzī who was both a physician and philosopher gave thought to moral philosophy and wrote "*al-Ṭibb al-Rūḥānī*" (Spiritual Physic), where stress is laid on the evil qualities and vices of the

(1) Ishāq Ibn Ḥunayn, "Tārīkh al-Aṭibbā", *Oriens*, vol. 7, no. 1 (1954), p. 67.

(2) Ibn Djuljul al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-Aṭibbā wal-Ḥukamā* (Cairo, 1955) p. 19.

(3) Abū al-Ḥasan Ṭabarī, *al-Mu'ālajāt al-Buqrāṭiyya*, (ms. A286 K, Osler Library, McGill University) p. 76.

(4) al-Bīrūnī Abū Rayḥān, *Risālah fī Fihrist Kutub Muḥammad ibn Zakariyā al-Rāzī* (Paris, 1936).

(5) Ibn Miskawayh, *al-Fawz al-Aṣghar* (Beirut, 1319 A.H.) p. 68.

(6) Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Marātib al-'ulūm* in "Rasā'il Ibn Ḥazm al-Andalusī" (Būlāq) p. 79.

The "SPIRITUAL PHYSIC" OF RĀZĪ

Abū Bakr Muḥammad ibn Zakariyā Rāzī (Rhazeṣ), d. 320 A.H./932 A. D., is most famous as a physician. Concerning his authority on medicine it suffices here to say that most of his books were translated into Latin during the Middle Ages and for a long time remained in use in the medical schools of Europe⁽¹⁾.

What we are concerned with here is Rāzī as a philosopher. The commonly held view among physicians was that excellence could be reached through knowledge of both medicine and philosophy. Hippocrates was

(1) For more details see:

Freind, J.: *The History of Physic from the Time of Galen to the Beginning of the Sixteenth Century* (2 vols., London, 1726-1727) v. 2, p. 48 ff.

Withington, E.T.: *Medical History from the Earliest Times* (London, 1864) p. 145 ff.

Neuburger, M.: *History of Medicine*, trans. E. playfair (2 vols., London, 1910) vol. 1, p. 260 ff.

Browne, E.G.: *Arabian Medicine* (Cambridge University Press, 1921) p. 44 ff.

Campbell, D.: *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages* (2 vols., London, 1926) p. 65 ff.

Elgood, C.A.: *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate from the Earliest Times until the Year 1932* (Cambridge, 1951) p. 184 ff.

Carmody, F.J.: *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation* (University of California press, 1956) p. 132 ff.

Castiglioni, A.A.: *A History of Medicine*, trans. E. B. Krumbhaar (New York) 1958) p. 267 ff.

56. H. M. H. Sabzavari (1797 - 1878)

Sharh-i ghurar al-fara'id or *Sharh-i manzumah*, Part II: 'Speculative Theology', Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introductions, and Arabic-English glossary by M. Mohaghegh (Tehran, 1999; second edition).⁴⁶

introduction on the life and works of the author (Tehran, 1997).[10]

50. Al-‘Alavî, Ahmad ibn Zain al-‘Âbidîn (fl. 17th cent.A.D.)

Sharh-i Kitâb al-Qabasât (A commentary on Mîr Dâmâd’s kitâb al-Qabasât), edited by Hâmîd Naji Isfahâni, with English and Persian Introductions by M. Mohaghegh (Tehran, 1997).[11]

51. Mîr Dâmâd, Muhammad Baqir al-Husayni (d. 1631 A.D.)

Taqwîm al-Imân, with a commentary by S.A. Alavi and Notes by Alî Nûrî, edited by Ali Owjabi (Tehran, 1998).[12]

52. Abû Hâtîm al-Râzî (d.934 A.D.)

Kitâb al-Islâh, prepared by Hassan Mînûchehr and M. Mohaghegh with English introduction by Shin Nomoto (Tehran, 1998).42

53. Ibn Ghîlân (fl. 12th cent. A.D.) and Ibn Sînâ (d. 1034)

Hudûth al-‘Âlam and *al-Hukûmat*, edited by M. Mohaghegh with French Introduction by Jean R. Michot (Tehran, 1998).43

54. Mohaghegh, Mehdi (1930 -)

al-Dirâsat al-Tahlîliyya, Analytical Studies on *The Spiritual Physic* of Râzî in Persian, Arabic, and English together with the Arabic edition of P. Kraus and a new manuscript (Tehran 1999).44

55. Mohaghegh, Mehdi (1930-)

Hizarupansad Yâddasht, one thousand and five hundred notes on Islamic and Iranian Studies (Tehran 1999).45

43. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931-)
Preliminary Discourse on the Metaphysics of Islam, translated into Persian by M.H. Saket, H. Miandari, M. Kaviani (Shiva) and M.R. Jawzi, with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1995).[4]
44. al-Zahrawi (fl. 1th century)
Albucasis on Surgery and instruments, Persian translation of Kitab al-tasrif li-man 'ajaza'an al-ta'lif, with two introductions by A. Aram and M. Mohaghegh (Tehran, 1996).[5]
45. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931-)
Islam and Secularism, Translated into Persian by A. Aram, with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1996).[6]
46. al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1931-)
The Degrees of Existence, Translated into Persian by J. Mujtabavi, with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1996). [7]
47. Ibn al-Jazzâr al-Qîrawânî (d. 979 A.D.)
Tibb al-Fuqarâ' wa al-Masâkîn, edited by W. 'Âl-e Tu'mah, with introductions in Persian and English by M. Mohaghegh, (Tehran, 1996).[8]
48. Mohaghegh, Mehdi (1930-)
Chahârumîn Bîst Guftâr (The Fourth Twenty Treatises) with a chronological bio-bibliography, (Tehran, 1997).[9]
49. Sâ'in al-Dîn Ibn Turka (d. 1431 A.D.)
al-Manâhij fî al-Mantiq, edited by I. Dibaji, with an Arabic

introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1989).(4)

37. M. Mohaghegh.

Duvumin bist guftar (Twenty Treatises on Persian Literature, Islamic Philosophy, Theology and History of Science in Islam). (Tehran, 1990).40

38. al-Shaykh al-Mufid (d. 1022)

Awwa'il al-maqalat (Principle Theses), edited by M. Mohaghegh, with an English introduction by M.J. McDermott. (Tehran, 1993).41

39. Muhammad Shirin Maghribi (d. 1408)

Divan, edited with Persian and English introductions by Leonard Lewisohn, and a foreword by Annemarie Schimmel (Tehran, 1993 second edition 1999).43

40. Muhammad ibn zakariyya al-Razi (d. 925)

al-shukuk 'ala Jalinus, edited by M. Mohaghegh, with Persian, Arabic and English introductions. (Tehran, 1993).[1]

41. Abu al-'Abbas al-Lawkari (fl. 11th century).

Bayan al-haqq Part 1: 'Metaphysics', edited by I. Dibaji (Tehran, 1993).[2]

42. al-Biruni (d. 1048) and Ibn Sina (d. 1034)

al-As'ilah wa al-Ajwibah (Questions and Answers) including further answers of al-Biruni and al-Ma'sumi's defence of Ibn Sina, edited by S.H. Nasr and M. Mohaghegh with introductions in English and Persian (Kuala Lumpur, 1995).[3]

30. M. Mohaghegh.

Yad-namah-yi Adib-i Nayshaburi Collected papers and articles, (Tehran, 1986).33

31. M.M. Naraqī (d. 1764)

Sharh al-ilahiyat min Kitab al-Shifa, edited by M. Mohaghegh (Tehran, 1986).34

32. al-Hilli (d. 1325), al-Suyuri (d. 1423) and al-Husayni (d. 1423)

Al-Bab al-hadi ‘ashar, with two commentaries: *al-Nafi yawm al-hashr* and *Miftah al-bab*, edited by M. Mohaghegh (Tehran, 1986).38

33. Hakim Maysari (fl. 10th century).

Danesh-namah (The Oldest Medical Compendium in Persian).

Edited by B. Zanjani with an introduction by M. Mohaghegh
(Tehran, 1987).(2)

34. *Du faras-namah-yi manthur wa manzum*, (Two Manuals on Horses in Persian Prose and Poetry). Edited by A. Sultani Gerd Faramarzi with an introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1987).(3)

35. Ibn Hindu (d. 1029)

Miftah al-tibb wa minhaj al-tullab (The Key to the Science of Medicine and the Student’s Guide). Edited by M. Mohaghegh and M.T. Daneshpazhuh (Tehran, 1989).(1)

36. Rashid al-din Fazl-Allah Hamadani (d. 1318)

Athar va ahya’ (A Persian Text of the 14th Century on Agriculture), edited by Manuchehr Sotoodeh and Iraj Afshar, with an

22. Rukn al-Din Shirazi (d. 1367)

Nusus al-khusus fi tarjamat al-Fusus, edited by R.A. Mazlumi, with an article by J. Huma'i (Tehran, 1980).²⁵

23. Izutsu's, T. (1914-1993)

Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavari, Translation into Persian by J. Mujtabavi (Tehran, 1981).²⁹

24. M. Tabrizi (fl. 13th century)

Sharh-i bist va Panj Muqaddimah-yi Ibn-i Maymun, edited by M. Mohaghegh; translated into Persian by J. Sajjadi. (Tehran, 1981).²⁶

25. I. Juvayni (1028-1085)

al-Shamil fi usul al-din, edited by R. Frank with an introduction translated into Persian by J. Mujtabavi (Tehran, 1981).²⁷

26. Bahmanyar ibn Marzban (d. 1066)

Kitab al-Tahsil, Persian translation entitled *Jam-i jahan-numay*, edited by A. Nurani and M.T. Daneshpazhuh (Tehran, 1983).¹⁵

27. Hasan ibn Shahid al-Thani (d. 1602)

Ma'alim al-usul, with Persian introduction by M. Mohaghegh (Tehran, 1983).³⁰

28. Martin J. McDermott.

The Theology of al-Shaykh al-Mufid (d. 413/1022), Translated into Persian by A. Aram (Tehran, 1984).³⁵

29. Abu 'Ali ibn Sina (00980-1037).

al-Mabda'wa al-ma'ad, edited by A. Nurani (Tehran, 1984).³⁶

14. Nasir-i Khusraw (1004-1091).

Divan, edited by M. Minovi and M. Mohghegh (Tehran, 1978).21

15. Asiri Lahiji (d. 1506)

Divan, edited by B. Zanjani with an introduction by N. Ansari (Tehran, 1978).20

16. A. 'Amiri (d. 992)

al-Amad 'ala al-abad, edited with an introduction by E. Rowson (Beirut, 1979).28

17. A. Jami (1414-1492)

al-Durrah al-fakhirah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi Behbahani (Tehran, 1980).19

18. A.T. Istarabadi (d. 1648)

Sharh-i Fusus al-hikmah, Persian text edited by M.T. Daneshpazhuh with two articles on the *Fusus* by khalil Jeorr and S. Pines (Tehran, 1980).22

19. N.A. Isfarayini (1242-1314)

Kashif al-asrar, Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).5

20. Sultan Valad (1226-1312)

Rabab-namah, edited by A. Sultani Gerd Faramarzi (Tehran, 1980 second edition 1999).23

21. Nasir al-Din Tusi (1201-1274)

Talkhis al-muhassal, edited by A. Nurani (Tehran, 1980).24

6. *Collected Papers on Logic and Language*, edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).8
7. A. Badawi.
Aflatun fi al-Islam, text and notes (Tehran, 1974).13
8. A. Zunuzi (d. 1841).
Anwar-i jaliyyah, Persian text edited with Persian introduction by S.J. Ashtiyani and English introduction by S.H. Nasr (Tehran, 1976).18
9. M. Mohaghegh.
Bist guftar: Twenty treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects and History of Medicine, with an English Introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976; second edition 1985).17
10. Ibn-i Miskawayh(932-1030).
Javidan khirad, Persian translation by T.M. Shushtari, edited by B. Thirvatian, with French introduction by M. Arkoun (Tehran,1976).16
11. Mir Damad (d. 1631)
al-Qabasat, Vol. I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Musavi Behbahani, T. Izutsu and I. Dibaji (Tehran, 1977).7
12. H.M.H. Sabzavari.
Sharh-i ghurar al-fara'id or Sharh-i manzumah, Part I: 'Metaphysics', translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977; second edition Tehran, 1983).10
13. *Henry Corbin Festschrift*, edited by S.H. Nasr (Tehran, 1977).9

INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES PUBLICATION*

General Editor M. Mohaghegh

1. H.M.H. Sabzavari (1797 - 1878)

Sharh-i ghurar al-fara'id or *Sharh-i manzumah*, Part I: 'Metaphysics',

Arabic text and commentaries, edited with English and Persian

introductions, and Arabic-English glossary by M. Mohaghegh and T. Izutsu

(Tehran, 1969; second edition 1981).¹

2. *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, edited by M.

Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).⁴

3. M.M. Ashtiyani (1888-1957).

Ta'liqah bar sharh-i manzumah, Vol. I: Arabic text edited by A. Falaturi

and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran,

1973).²

4. N. Razi (fl. 13th century).

Marmuzat-i Asadi dar mazmurat-i Dawudi, Persian text edited with

Persian introduction by M.R. Shafi'i-Kadkani and English introduction by

H. Landolt (Tehran, 1974).⁶

5. M. Mohaghegh.

Filsuf-i Rayy: Muhammad ibn-i Zakariyya-yi Razi, (Tehran, 1974).¹⁴

*Numbers at the end of each item refer to the 'Wisdom of Persia' Series, those between pranthesis refer to the 'History of Science in Islam' Series, and those between crochet refer to the "Islamic Thought" Series.

XXXXIIII

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies

University of Tehran - McGill University

General Editor

MEHDI MOHAGHEGH

Institute of Islamic Studies

P.O.Box 13145-133 Tehran Iran

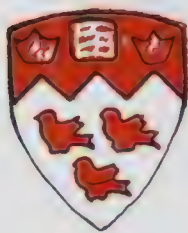
Tel (9821) 6707213 - 6721332 Fax (9821) 8002369

Printed in Tehran 1999

Copyright Institute of Islamic Studies

No part of this publication may be reproduced in any form without the prior written permission of the copyright owner.

ISBN 964-5552-10-9



McGill University
MONTREAL CANADA

Institute of Islamic Studies



University of Tehran
TEHRAN IRAN

al - Dirâsat al - Tahlîlîyya

Analytical Studies on

The Spiritual Physic of Râzî

in Persian, Arabic, and English

together with the Arabic edition of P. Kraus

and a new manuscript

by

M. MOHAGHEGH

Tehran 1999

In The Name of God

**To Commemorate the 30th Anniversary of
the Establishment of
The Institute of Islamic Studies
University of Tehran-McGill University
January 4th 1969**

al - Dirâsat al - Tahlîliyya

Analytical Studies on

The Spiritual Physic of Râzî

by

M. MOHAGHEGH

Tehran 1999